سلسلة الرسائل الجامعية ٢٠

الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية

(دراسة نقدية)

تأليف

الدكتور مفرح بن سليمان القوسي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة في
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

دار الفضيلة

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م



دار الفضيلة للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية
الرياض: ١١٥٤٣ - ص.ب ٥١١٤٢
تلفاكس: ٢٣٣٣٠٦٣

الموقفُ المعاصر

مِنَ

المنهج السَّلفي في البلادِ العربيّة

(دِراسة نقديّة)

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب جزء من رسالة الدكتوراة التي تقدم بها الباحث إلىٰ قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٢٠هـ بعنوان (المنهج السلفي والموقف المعاصر منه في البلاد العربية ـ دراسة وتقويمًا) ونال بها درجة الدكتوراة بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولىٰ.

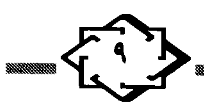


المقـــدِّمَة

وتشتمل على ما يلي:

- أهمية موضوع البحث.
- أسباب اختياره.
- خطة البحث.
- صعوبات البحث.
- منهج البحث.





المقـــدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاةُ والسلامُ على خاتمِ النبيين وإمامِ المرسلين، نبينا محمد وعلَى آلهِ وصحبهِ أجمعين:

أما بعدُ:

فقد كَثُرتْ في بلاد المسلمين في هذا العصر المُؤثِّرات الفكريةُ التي تموجُ بفنون من التضليلِ وفساد المفَاهيم والمناهجِ التي تَسْعى لاحتواء الناسِ في ظلها. محاربةً للإسلامِ أو متجاهلةً له أو رَافعةً رايتَهُ مع اختلاف في تصَوراتها له.

في هذا الميدان برزَ المنهجُ السلفي المتواصلُ مُنذُ عهدِ رسول الله ﷺ ليقيمَ حياةَ المسلمين على المسارِ السليمِ الذي جاءَ به الإسلامُ.

وقد كان للاتجاهات الأخرى مواقفُ مختلفةً من هذا المنهج الذي يُزاحمُها على عقول الناسِ ونفوسهِم، وغالبُ هذه المواقفُ يستهدفُ تشويهَ المنهج السلفي وإبعادَ الناسَ عنه.

وقد تأملتُ في هذه القضية فاخترتُها موضوعًا لدراستي هذه، وذلك خدمة للمنهج السلفي وتصحيحًا للمَفاهيم الخاطئة عنه لدى الآخرين، فكان عنوان الدراسة (**الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ـ دراسة نقدية**).

أسباب اختيار موضوع البحث:

أولاً: طلب الأجر والمثوبة من الله عز وجل بتجلية منهج السلف ـ الذي يمثل منهج الإسلام نفسه ـ وتعريف الناس به.

ثانيًا: مناقشة التوجه القائل بأن (السلفية) مذهب جديد مبتدع في الدين، وأنه لا يصح الانتساب إليها، وأنه ليس في الإسلام طائفة متميزة تسمى بـ (السلفية).

ثالثًا: تصحيح غلط كثير من المتأخرين من أتباع الفرق المختلفة في اتهامهم منج السلف في قضايا الاعتقاد بالتشبيه والتجسيم تارة، وبالتفويض تارة أخرى، وبالابتداع تارة ثالثة.

رابعًا: أن طريقة علماء السلف ومنهجهم في حاجة ماسة إلى نظرة إنصاف وتقدير، وخاصة في عصرنا الحاضر الذي شاعت فيه الأفكار التي تصفهم بالتعصُّب والجمود على النص، وإهمال العقل والحط من قيمته ومن أدلته وبراهينه، كما تصفهم بالتخلف والرجعية ورفض المعطيات والمكتشفات العلمية الحديثة، والإغراق في المثالية دون أية ملامسة للواقع، إلى غير ذلك من التهم والمفتريات التي شَوَّهت صورتهم في أذهان كثير من الخاصة والعامة، وسعت إلى التقليل من قيمتهم وشأنهم في دوائر البحث العلمي، سواء على مستوى الجامعات والكليات المتأثرة بالعلمانية، أو على مستوى المهتمين بالدراسات الإسلامية من الباحثين والمؤرخين كذلك، مما يؤكد ثقل وطأة الاتجاه المعادي للسلفية وضرورة كشف هذا الاتجاه وبيان حقيقته بأسلوب علمي.

خطـــة البحث: تشتمل خطة البحث على مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة.

أما المقدمة: فتشتمل على مايلي:

١ - أهمية موضوع البحث وأسباب اختياره.

٢ - خطة البحث.

٣ - صعوبات البحث.

٤ - منهج البحث.

وأما التمهيد: فيشتمل على ما يلي:

أولاً: تحديد مصطلحات البحث.

ثانيًا: لمحة موجزة عن الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

وأما الباب الأول : فهو في الموقف العقلاني .

وقد قسمته إلى فصلين :

الفصل الأول : الاتجاه المرتكز على تراث الفرق .

الفصل الثاني: اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر .

وأما الباب الثاني : فهو في الموقف التغريبي .

وقد قسمته إلى فصلين :

الفصل الأول : الاتجاه العلماني .

الفصل الثاني : الاتجاه الماركسي .

وأما الخاتمة : فتشتمل على أمرين :

الأول : أبرز نتائج البحث .

الثاني: التوصيات والمقترحات .

صعوبات البحث :

إكتنف طريق إعداد البحث صعوبات كثيرة ، وقد أعان الله عز وجل على التغلب عليها وتخطيها ، وأكتفي - فيما يلي - بالإشارة إلى أهمها :

أولاً : قلة مراجع البحث في بابيه الأول والثاني ، ذلك أن طبيعته تستلزم الرجوع إلى كتب أصحاب الموقف المعاصر من المنهج السلفي وأبحاثهم ومقالاتهم وندواتهم ، للوقوف على آرائهم وأقوالهم حول المنهج السلفي وأهله، وغالب هذه الكتب والأبحاث والمقالات والندوات غير متوفرة في بلادنا، فاضطررت إلى القيام ببعض الرحلات العلمية خارج البلاد للبحث والتنقيب عنها في المكتبات الحكومية الرسمية ، وفي الكثير من دور النشر الخاصة حتى حصلت على بغيتي منها .

ثانيًا: تداخل المواقف المعاصرة من المنهج السلفي تداخلاً كبيراً ، على الرغم من اختلاف منطلقات أصحابها وتوجهاتهم الفكرية العقدية ، بالإضافة إلى صعوبة فهم كثير من تلك المواقف وتحليلها ، بسبب غموض أسلوب طرحها ، ولاسيما في الكتابات التي ينحو أصحابها فيها منحى فلسفياً . الأمر الذي تطلب مني الوقوف طويلاً عند تلك المواقف والتمعن فيها ودراستها دراسة متأنية لفهمها وتصنيفها ، ومن ثم تلافي التكرار في عرضها وتقويمها .

ثالثًا : تعدد الاعتراضات وكثرة الدعاوى وتنوع الشبهات ضد المنهج السلفي وأهله ، وقد حاولت اجتياز هذه العقبة بالتركيز على الدعاوى الأساسية والشبهات المشتركة ، ومناقشتها والرد عليها رداً إجمالياً .

رابعًا: صعوبة الحصول على تراجم وافية لكثير من الأعلام المعاصرين الواردة أسماؤهم في صلب البحث ، حيث لاتوجد لهم تراجم في الكتب المختصة بتراجم الأعلام ، فاضطررتُ إلى البحث والتنقيب المتعمقين عن تراجم لهؤلاء الأعلام ، وذلك فيما صدر لهم أو عنهم من كتابات ، وكذا في الدوريات المعاصرة ونحوها .

منهج البحث :

اقتضت طبيعة موضوع البحث ، ووجهتي في تناول أبوابه وفصوله استخدام المنهج التحليلي النقدي ، وذلك عند الحديث عن موقف الباحثين والكُتَّاب والمفكرين المعاصرين من المنهج السلفي ، حيث تم - من خلال هذا المنهج - تسليط الضوء على تلك المواقف ، وذلك بتصنيفها ثم تحليل تصورات أصحابها والمنطلقات التي يصدرون عنها تحليلاً دقيقاً ، انطلاقاً من النصوص الواردة في المراجع الأصلية والمصادر المعتمدة لأصحاب تلك المواقف، ثم تقويمها ونقدها نقداً علمياً .

وكان المعيار الذي اعتمدته في النقد والتقويم كتاب الله تعالى وسنة رسوله

ﷺ، وآراء علماء السلف وأقوالهم في الماضي والحاضر ، مع الاستفادة من الجهود المخلصة للباحثين والمفكرين الملتزمين بالمنهج العلمي النزيه .

مع عنايتي بما يلي :

١ - ترقيم الآيات القرآنية وبيان سورها .

٢ - تخريج الأحاديث النبوية وبيان ماذكره أهل الشأن في درجتها ، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما ، فإن كانت كذلك اكتفيتُ حينئذ بتخريجهما .

٣ - التعريف بالأمكنة والفرق والطوائف والمصطلحات وشرح الغريب منها .

٤ - العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم .

٥ - الترجمة للأعلام غير المشهورين ممن لهم صلة وثيقة بموضوع البحث .

٦ - إتباع الرسالة بالفهارس الفنية المتعارف عليها ، وهي :

- فهرس الأحاديث النبوية .
- فهرس الآثار .
- فهرس الأعلام .
- فهرس الأمكنة والفرق والطوائف .
- فهرس المصطلحات والكلمات المشروحة .
- فهرس المصادر والمراجع .
- فهرس الموضوعات .

٧ - أما بالنسبة للنقول والإحالات في الهوامش فهي على النحو التالي :

أ) إذا تصرفتُ في النص المنقول تصرفاً يسيراً أوردته بين قوسي تنصيص



وأشرتُ في الهامش إلى أن النقل كان بتصرف يسير ، وإذا تصرفتُ فيه تصرفاً كثيراً ذكرتُ في الهامش كلمة (انظر) ، أما إذا لم أتصرف فيه مطلقاً بأن كان نقلاً حرفياً أوردته بين قوسي تنصيص واكتفيتُ بالإشارة إلى المرجع دون كلمة (انظر) .

ب) إذا استبدلتُ كلمة أو كلمتين في النص المنقول حرفياً وضعتها بين هاتين الحاصرتين [ ] ، ويكون الاستبدال - في الغالب - بسبب ركاكة اللفظ ، أو خطأ في الأسلوب ، أو في النحو . . .

جـ) إذا اقتبستُ من المرجع فكرة ما ، أو استفدتُ منه معلومة ، أو أحلتُ إلى مرجع فأكثر تَوسَّع في بحث الموضوع الذي كنتُ أتحدثُ فيه ، ذكرتُ في الهامش كلمة (راجع) .

د) إذا كررتُ النقل من المرجع دون أن يفصل بين النقلين مرجع آخر ، ذكرتُ في الهامش عبارة (المرجع السابق) ، وإذا أغفلتُ ذكر الصفحة بعد تلك العبارة فهذا يعني أن النقل الثاني كان من الصفحة نفسها التي أُخذ منها النقل الأول .

هـ) إذا وضعتُ بين الكلمات هذه النقاط الثلاث (. . .) سواء في المتن أو في الهامش ، فإن ذلك يعني أن هناك كلاماً محذوفاً تم الاستغناء عنه طلباً للاختصار ، أو لعدم الفائدة من ذكره .

وبعــد :

هنا أمور أود أن أنبه عليها ، وهي :

أولاً: إن طبيعة هذه الدراسة تقتضي مناقشة مواقف الاتجاهات الفكرية المختلفة من المنهج السلفي ، لا مناقشة أشخاص بأعيانهم ، وأما ما ورد فيها من ذكر للعديد من الأشخاص ونقل لأقوالهم ، فهو من قبيل إيراد الأمثلة والنماذج

التي تدلل على مواقف تلك الاتجاهات. ولذا حرصتُ على إبراز هذه المواقف على هيئة دعاوى وشبهات عامة، ثم اجتهدتُ في مناقشتها والرد عليها ردًا إجماليًا.

ثانيًا: إن هدفي من هذه الدراسة هو طلب الحق وإيضاحه ـ والحق أحق أن يُتبع ـ ولم يكن قط في اعتباري الإساءة إلى أحد أو تتبّع زلاّته وعثراته ـ كما قد يتوهم البعض ـ، ولذا فإني أعتذر للقراء الكرام ولكل من تعرضت لهم في هذه الدراسة بالنقد إن كنتُ قد أخطأتُ في الفهم أو في إصدار الحكم.

ثالثًا: لا أدعي أنني وَفّيت موضوع البحث حقه من الدراسة، فلا زال الموضوع بحاجة إلى دراسات أخرى جادة لاستكمال جوانبه المتعددة، ولكن حسبي أني اجتهدت فيه قدر استطاعتي، مع اعترافي بقصور باعي في هذا المجال، فما كان فيه من حق وصواب فمن الله سبحانه، وله الحمد والثناء على توفيقه، وما كان فيه من خطأ وزلل وتقصير فمني ومن الشيطان، واستغفر الله وأتوب إليه من ذلك.

وفي الختام أشكر الله عز وجل وأحمده وأثني عليه الثناء كله على ما أولاني من نعمه الكثيرة المتجددة ومنها إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم وأن لا يحرمني ثوابه.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

د. مفرح بن سليمان القوسي

الرياض في ١٤٢١/١١/١٧هـ

ص. ب ٣٢٥٩٨

الرياض ١١٤٣٨

التمهيـــد

أولاً: تحديد مصطلحات البحث.

ثانيًا: لمحة موجزة عن الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

التمهيـــد

أولاً: تحديد مصطلحات البحث:

لا شك أن تحديد مصطلحات البحث الأساسية قبل الخوض في أبوابه وفصوله مهم جداً لمعرفة مجال البحث ودائرة حدوده، ولفهم مراد الباحث ومقصوده. ولدينا هنا في هذا البحث ثلاثة مصطلحات أساسية أتناولها - فيما يلي - بالبيان والتوضيح.

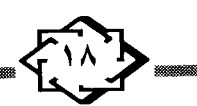
١- الموقف المعاصر:

المقصود به المواقف الفكرية التي اتخذتها الاتجاهات الفكرية المختلفة المعاصرة في البلاد العربية من المنهج السلفي وروّاده في القديم والحديث.

والمراد بالعصر الحاضر في مجال البحث هنا: الزمان الذي نعيشه الآن في وقتنا الحاضر، وذلك ابتداءً من أوائل القرن الرابع عشر الهجري - العشرين الميلادي[1]، وهي الفترة التي برزت فيه تلك المواقف المعاصرة التي سنُعنى بدراستها في هذا البحث في بابيه الأول والثاني.

---

(١) يرى كثير من الباحثين أن التاريخ المعاصر يبدأ - على وجه التقريب - من أوائل القرن العشرين الميلادي، أمثال: الدكتور عبدالعزيز نوار في كتابه (تاريخ العرب المعاصر - مصر والعراق)، والدكتور عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم في كتابه (تاريخ العرب الحديث والمعاصر)، والأستاذ لبيب عبدالستار في كتاب (التاريخ المعاصر). وبعضهم يرى أنه يبدأ - على وجه التحديد - ببداية قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م، أمثال: الدكتور جلال يحيى في كتابه (التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر).



٢ - السلف :

تعريفه لغة :

يقال في اللغة : سَلَفَ يَسْلُفُ سَلَفاً وسُلُوفاً : تقدم . والسَّالِفُ : المُتقدِّم ، والسَّلَفُ والسَّلِيفُ والسُّلْفَةُ : الجماعة المتقدمون . والقوم السُّلاَّفُ : المُتَقَدِّمون . وسَلَفُ الرجلِ : آباؤه المتقدمون ، والجمعُ أسلافٌ وسُلاَّفٌ . وسُلاَّف العسكر : مُتَقَدِّمَتُهُم ، وسلفتُ القوم وأنا أسلُفُهُم سلفاً إذا تَقدَّمتَهُم . والسُّلاَف : ماسال من عصير العنب قبل أن يُعصر ، وتُسمَّى الخمر سُلاَفاً .

والسَّلَفُ : من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل ، واحدُهُم سالفٌ ، ومنه قَول طفيل الغَنَوي يرثي قومه :

مَضَوا سَلَفاً قَصْدُ السبيل عليهم وصَرْفُ المنايا بالرجال تَقلَّبُ

أراد أنهم تقدَّمُونا وقصد سبيلنا عليهم ، أي نموت كما ماتوا فنكون سلفاً لمن بعدنا كما كانوا سلفاً لنا . والأمم السالفة : الأمم الغابرة أو الماضية وتجمع على سوالف .

والسَّلَفُ : القوم المتقدمون في السَّير . والسَّلُوفُ : الناقة تكون في أوائل الإبل إذا وردت الماء . ويقالُ : سَلَفَت الناقةُ سُلُوفاً : تقدَّمت في أول الورد .

والسَّلَفُ : كل شيء قَدَّمَه العبدُ من عمل صالح أو وَلَد فَرَط تَقدَّمه فهو سلف وقد سلف له عمل صالح . والسُلْفة : المعجَّل من الطعام الذي يُتعلّل به قبل الغَدَاء .

والسَّلَفُ : القرض ، والفعل أسْلَفْت ، يقال : سَلَّفتُه مالاً أي أقرضته ، وتَسَلَّفَ منه : اقترض ، واستسلفت منه دراهم وتسلَّفتُ فأسلفني أي أقرضني ، ومنه قول الشاعر :

تُسَلِّفُ الجار شِرْباً وهي حائمةٌ والماءُ لَزْنٌ بكيءُ العَيْن مُقْتَسمُ

والسَّلَفُ : نوع من البيوع يُعجَّل فيه الثمن وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم ، ويسمى ببيع « السلم » ، يُقال : سَلَّفْتُ وأسْلَفتُ تَسْليفاً وإسلافاً وأسْلَمْتُ بمعنىً واحد ، والاسم السَّلَفُ ، وأسْلَفَ إليه في الشيء : أعطاه إياه في بيع السَّلَم(١) .

ونلاحظ أن كلمة (السلف) ومشتقاتها تدور في أغلب استعمالاتها المتعددة في اللغة العربية حول الدلالة على التقدم والمضي والسبق الزمني ، فمثلاً : الآباء والجماعة المتقدمون سلف لنا لأنهم سبقونا زمنياً ، والقوم المتقدمون في السير سلف لمن لحق بهم لأنهم سبقوهم في المسير ، والعمل الصالح أو الولد الفرط سلف للعبد لأنه يُؤمَّلُ أن يكون ذلك أجراً له يَتَقَدَّمُه في الآخرة كي يَردَ عليه ، والمُعجَّل من الطعام سُلْفة لأن أكْلَه سبق أكل الغداء ، والقرض سلف لأنه سبقٌ زمني في العطاء ، وبيع السَّلَم سلف لأن دَفْع ثمن السلعة سَبَقَ تسليمَها وقبضَها .

تعريفه في ضوء القرآن والسنة :

استخدمت كلمة (السلف) في القرآن الكريم للدلالة على المضي والتقدم والسبق الزمني ، كما هو الحال في استخدامها في اللغة العربية ، وقد وردت بهذا المعنى في ثمانية مواضع من كتاب الله ، منها ما يلي :

---

(١) انظر كلاً من : الأزهري - تهذيب اللغة ، جـ ١٢/ ص ٤٣١-٤٣٢ ، مادة « سلف » ، ط الدار المصرية .
وابن منظور - لسان العرب ، جـ ٣/ ص ٢٠٦٨ - ٢٠٧٠ ، مادة « سلف » .
والفيروزأبادي - القاموس المحيط ، جـ ٣/ ص ١٥٨ - ١٥٩ ، ط المؤسسة العربية ، بيروت - لبنان .

١- قوله تعالى: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾[١] . أي: فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى عن أكل الربا وارتدع عن العمل به، فله ما سبق وتقدم من أكل للربا قبل مجيء هذه الموعظة[٢] .

٢- وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[٣]، أي: وحُرِّم عليكم الجمع بين الأختين معًا في التزويج، إلا ما سبق منكم في جاهليتكم فقد عفونا عنه وغفرناه[٤] .

٣- وقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[٥]، أي: «قل يا محمد للذين كفروا من مشركي قومك إن ينتهوا عما هم عليه مقيمون من كفرهم بالله ورسوله وقتالك وقتال المؤمنين، فينيبوا إلى الإيمان يغفر الله لهم ما قد خلا ومضى من ذنوبهم قبل إيمانهم وإنابتهم إلى طاعة الله وطاعة رسوله»[٦] .

٤- وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾[٧] . أي: يقال لأهل الجنة كلوا واشربوا في الجنة أكلاً وشربًا هنيئًا لا تكدير فيه ولا تغيص؛ جزاءً من الله لكم وثوابًا على ما قدمتم من الأعمال الصالحة في الدنيا[٨] .

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥ .
(٢) انظر: الطبري - جامع البيان ج٦/ ص١٤، ط دار المعارف - مصر .
(٣) سورة النساء، الآية: ٢٣ .
(٤) انظر: ابن كثير - تفسير القرآن العظيم ج١/ ص٤٧٢، ط عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار المعرفة، بيروت - لبنان .
(٥) سورة الأنفال، الآية: ٣٨ .
(٦) الطبري - جامع البيان ج١٣/ ص ٥٣٦ .
(٧) سورة الحاقة، الآية: ٢٤ .
(٨) انظر: الطبري - جامع البيان ج٢٩/ ص٦١، والشوكاني - فتح القدير ج٥، ص٢٨٤، ط دار المعرفة، بيروت - لبنان .

وأما السنة المطهرة فقد ورد فيها لفظ (السلف) بمعان متعددة :

١ - فتارة يرد بمعنى الماضي وماسبق الحياة الحاضرة ، من ذلك ماروي عن النبي ﷺ أنه قال لابنته فاطمة رضي الله عنها في دنو أجله : « ... **ولا أراني إلا قد حضر أجلي وإنك أول أهلي لحوقاً بي ونعم السَّلَفُ أنا لكِ** »[(١)] ، فالسلف هنا المتقدم ، ومعناه : أنا متقدم قدامك فترِدين عليَّ .

ومارواه البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال : « **إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس** » الحديث[(٢)] ، والمعنى : أن نسبة مدة هذه الأمة إلى مدة من تقدم من الأمم السابقة كنسبة مابين صلاة العصر وغروب الشمس إلى بقية النهار .

٢ - وتارة يرد بمعنى القرض ، من ذلك مارواه البخاري عن أبي هريرة «**عن النبي ﷺ أنه ذكر رجلاً سألَ بعض بني إسرائيل أن يُسْلِفَهُ ألف دينار ، فدفعها إليه إلى أجَلٍ مُسمَّى** »[(٣)] .

ومارواه مسلم في صحيحه ومالك في الموطأ عن أبي رافع رضي الله عنه «**أن رسول الله ﷺ استسلف من رجلٍ بَكْراً**[(٤)]**، فقَدِمَتْ عليه إبلٌ من إبل الصدقة**

---

(١) رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها - صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (فضائل الصحابة) باب (فضائل فاطمة رضي الله عنها) ، جـ١٦/ ص ٦-٧ .
ورواه البخاري في صحيحه بلفظ قريب منه - صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (الاستئذان) الباب (٤٣)، الحديث رقم (٦٢٨٥ - ٦٢٨٦) ، جـ١١/ ص ٧٩ - ٨٠، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (مواقيت الصلاة) الباب (١٧) ، الحديث رقم (٥٥٧)، جـ٢/ ص ٣٨ .

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (الشروط) الباب (١٦) ، الحديث رقم (٢٧٣٤)، جـ٥/ ص ٣٥٢- ٣٥٣ .

(٤) البكر : هو الصغير من الإبل .

فأمر أبا رافع أن يَقْضي الرجل بَكْرَهُ ، فرجع إليه أبو رافع فقال : لم أجد فيها إلا خِيَاراً رَبَاعياً ، فقال : أعطه إياهُ إنَّ خيار الناس أحسنُهُم قضاءً » (١) .

٣ - وتارة يرد بمعنى بيع السلم(٢) ، من ذلك ماروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « **قدم رسول الله ﷺ المدينة والناسُ يُسْلِفون في التمر العام والعامين ، فقال : من سَلَّفَ في تمرٍ فَلْيُسْلِف في كيلٍ معلوم ووزن معلوم** » (٣) .

نخلص من كل ماتقدم أن لفظ (السلف) له معان متعددة في اللغة العربية ، إلا أن معظم هذه المعاني تدور حول الدلالة على السبقِ والمضي والتقدم الزمني ، وأن القرآن الكريم في استخدامه لهذا اللفظ اقتصر على هذا المعنى في جميع الآيات القرآنية التي ورد بها ، وأما استخدامه في السنة وإن كان ورد بثلاثة معانٍ هي : الماضي وماسبق الحياة الحاضرة ، والقرض ، وبيع السلم ، إلا أن المعنيينَ الأخيرين يؤولان في نهاية الأمر إلى المعنى الأول كما بينا ذلك آنفاً عند ذكر التعريف اللغوي .

إذا كان الأمر كما ذُكر فهل كل من مضى وتقدم علينا زمنياً يعتبر سلفاً لنا؟ ، وهل العامل الزمني وحده هو العامل المعتبر في تحديد مدلول لفظ (السلف) في دائرة الفكر لدى المسلمين قديماً وحديثاً ؟ .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (المساقاة والمزارعة) باب (جواز اقتراض الحيوان)، جـ١١/ ص ٣٦ . وموطأ الإمام مالك ، كتاب (البيوع) باب (مايجوز من السلف) الحديث رقم (١٣٧٢) ، ص ٤٧٣ ، ط السابعة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، دار النفائس - بيروت .

(٢) تقدم تعريف هذا النوع من البيوع في ص ١٩ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه - صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (السلم) ، الباب(١)، الحديث رقم (٢٢٣٩) ، جـ٤/ ص ٤٢٨ . ورواه مسلم بلفظ قريب منه وبزيادة « إلى أجلٍ معلوم » - صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (المساقاة والمزارعة)، باب (السلم) ، جـ١١/ ص ٤١ .

هذا ماسنتبينه إن شاء الله في الفقرة التالية .

السلف في دائرة الفكر عند المسلمين قديماً وحديثاً :

جاء في كشاف اصطلاحات الفنون أن « السلف في الشرع اسم لكل من يُقلد مذهبه [الصحيح] في الدين ويُتبع أثره كأبي حنيفة وأصحابه فإنهم سلف لنا ، والصحابة والتابعين فإنهم سلفهم » (١) .

هذا مفهوم لفظ (السلف) اصطلاحاً ، أما المقصود بمن يُمثّله فقد حدده العلماء والباحثون قديماً وحديثاً (٢) من الناحية الزمنية بقرون الإسلام الثلاثة الأولى ، حيث قالوا : إن المراد بالسلف تاريخياً هم أصحاب هذه القرون المفضلة من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن شهد لهم رسول الله ﷺ بالخيرية ، وذلك في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « **خير أمتي قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، قال عمران : فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً . ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولايستشهدون، ويخونون ولايؤتمنون ، وينذرون ولايفون ، ويظهر فيهم**

---

(١) التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ١/ ص ٧٤٨ ، ط عام ١٣١٧هـ ، مطبعة إقدام ، دار الخلافة العلية .

(٢) راجع على سبيل المثال :

(الرسالة التدمرية) لابن تيمية ، ص ١٤٥ ، ط عام ١٣٩٦هـ ، كلية الشريعة بجامعة الإمام -الرياض .

و (لوامع الأنوار البهية) للسفاريني ، جـ ١/ ص ٢٠ ، ط قطر .

و (تحفة المريد على جوهرة التوحيد) لإبراهيم البيجوري ، ص ١٠٩ ، ط الأولى ١٣١٥هـ ، المطبعة العلمية بمصر .

و (شرح الطحاوية في العقيدة السلفية) لابن أبي العز الحنفي ، ص ١٩ ، ط ١٣٩٦هـ ، كلية الشريعة بجامعة الإمام - الرياض .

و (استحالة المعية بالذات) لمحمد الخضر الشنقيطي ، ص ٧٤ ، ط ١٣٤٩هـ ، المطبعة المحمودية .

السمن» [١]، فهذا مستند تفضيل هذه القرون وخيريتها واعتبارها المرحلة المتقدمة الصالحة للاتباع والاقتداء ، ذلك أن تلك الفترة تمثل التزامن لنزول الوحي ونقاء النبع وصفائه قبل مرحلة الاختلاط والعجمة وانتشار الفرق وفشو البدع ، فأصحاب هذه القرون أفضل الأمة وأكرم الخلق على الله تعالى بعد النبيين ، وفيهم الصديقون والشهداء والصالحون والأئمة الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ، ومنهم أعلام الهدى ومصابيح الدجى أولوا المناقب المأثورة والفضائل المذكورة [٢] ، قال سبحانه عنهم : **﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾** [٣].

ولذلك يُسمون بـ (السلف الصالح) ، كما يُسمون لدى المحققين من علماء العقيدة وأصول الدين بالعديد من الأسماء والصفات المأثورة عن رسول الله ﷺ أو عن أئمتهم المقتدى بهم ، فيطلق عليهم اسم (أهل السنة والجماعة) وهم المجتمعون على التمسك بالكتاب والسنة من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى المتبعون لهم ، ومن سلك سبيلهم في القول والعمل والاعتقاد إلى يوم الدين [٤] ،

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (فضائل أصحاب النبي ﷺ) ، الباب (٦٢) الحديث رقم (٣٦٥٠) ، جـ٧/ ص ٣ .

(٢) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى ، جـ٣/ ص ١٢٦ ، ١٥٩ ، ط عام ١٤٠٤هـ ، الرئاسة العامة لشئون الحرمين .

(٣) سورة التوبة الآية ١٠٠ .

(٤) انظر كلاً من : ابن أبي العز الحنفي - شرح الطحاوية ، ص ٣٣٦ .

ومحمد بن صالح العثيمين - رسائل في العقيدة ، ص ٥٣ ، ط الثانية ١٤٠٩هـ ، دار طيبة - الرياض .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « سُمّوا بذلك لأن الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة »[(١)] .

وقد يطلق عليهم (أهل السنة) دون إضافة (الجماعة) وهم الملتزمون بالسنة المجانبون للبدعة ، ويطلق عليهم (أهل الحديث) و (أهل الأثر) وهم المعتنون بحديث رسول الله ﷺ رواية ودراية والمتبعون لهديه ﷺ ظاهراً وباطناً [(٢)] ، والمشتغلون بآثار أصحابه رضي الله عنهم تمييزاً وفهماً واحتجاجا ، الذين لايعدلون عن النص الصحيح إلى ماسواه . ويوصفون بـ (أهل الاتباع) ، لأن من طريقتهم : « اتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً ، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، واتباع وصية رسول الله ﷺ ، حيث قال : « **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة** »[(٣)] »[(٤)] .

ويوصفون كذلك بـ (الطائفة المنصورة) ، وهي الطائفة القائمة بدين الإسلام علماً وعملاً وجهاداً[(٥)] التي قال فيها النبي ﷺ : « **لاتزال طائفة من أمتي**

---

(١) مجموع الفتاوى ، جـ٣/ ص ١٥٧ .

(٢) انظر : د . ناصر العقل - مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة ، ص ١٥ ، ط الأولى، دار الوطن - الرياض .

(٣) رواه أبو داود في سننه في كتاب (السنة) باب (في لزوم السنة) جـ ٤/ ص ٢٠٠-٢٠١ . ورواه الترمذي في سننه ، في كتاب (العلم) ، باب (ماجاء في الأخذ بالسنة) ، جـ٧/ ص ٣١٩- ٣٢٠ ، وقال حديث حسن صحيح ، وروى الإمام أحمد نحوه في المسند ، جـ ٤/ ص ١٢٧ ، ط المكتب الإسلامي - بيروت . وأخرجه الحاكم في (المستدرك) جـ ١/ ص ١٧٤ - ١٧٥ ، وقال عنه : « هذا حديث صحيح ليس له علة» .

(٤) ابن تيمية - مجموع الفتاوى ، جـ ٣/ ص ١٥٧ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، جـ٢٨/ ص ٥٣٢ .

ظاهرين على الحق لايضرهم من خالفهم ولامن خذلهم حتى تقوم الساعة »[(١)].

كما يوصفون أيضاً بـ (الفرقة الناجية) وهي التي تنجو من النار بالتزامها بهدي النبي ﷺ ومنهج أصحابه رضي الله عنهم أخذاً من قوله ﷺ : « **وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة ، قيل : من هي يارسول الله ؟ قال : هي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي** »[(٢)]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «فهذه الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة هي وسط في النحل ، كما أن ملة الإسلام وسط في الملل »[(٣)] ، وقال السفاريني : « مذهب السلف هو المذهب المنصور والحق الثابت المأثور ، وأهله هم الفرقة الناجية والطائفة المرحومة التي هي بكل خير فائزة ، ولكل مكرمة راجية ، من الشفاعة والورود على الحوض ورؤية الحق ، وغير ذلك من سلامة الصدر ، والإيمان

---

(١) رواه الشيخان ، صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (المناقب) ، الباب (٢٨) ، الحديث رقم (٣٦٤٠ - ٣٦٤١) ، جـ٦/ ص ٦٣٢ . وصحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (الإمارة) باب (قوله ﷺ لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) ، جـ ١٣/ ص ٦٥ ، واللفظ لمسلم .

(٢) رواه أبو داود في سننه في كتاب (السنة) باب (شرح السنة) جـ ٤/ ص ١٩٧ - ١٩٨ . ورواه الترمذي في سننه في كتاب (الإيمان) باب (ماجاء في افتراق هذه الأمة) جـ ٥/ ص ٢٥ ، الحديث رقم (٢٦٤٠) وقال : « حديث حسن صحيح » . وأخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب (العلم) جـ ١/ ص ٢١٧ ، وقال : « هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه » . وقال عنه ابن تيمية : «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم . . . » مجموع الفتاوى ، جـ ٣/ ص ٣٤٥ . وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٥٢١٩) .

(٣) عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية ، ص ١٠-١١ ، ط عام ١٣٥٨هـ ، مطبعة أنصار السنة المحمدية - مصر ، بتعليق : الشيخ عبدالرزاق عفيفي .

بالقدر، والتسليم لما جاءت به النصوص »[١] ، وقال الشيخ بكر أبو زيد عن ألقاب (السلف) : «إنها ألقاب منها ماهو ثابت بالسنة الصحيحة ، ومنها مالم يبرز إلا في مواجهة مناهج أهل الأهواء والفرق الضالة لرد بدعتهم والتميز عنهم وإبعاد الخلطة بهم ولمنابذتهم ، فلما ظهرت البدعة تميزوا بالسنة ، ولما حُكِّم الرأي تميزوا بالحديث والأثر ، ولما فشت البدع والأهواء في الخُلُوف تميزوا بهدي السلف» [٢].

وهكذا أصبح لفظ (السلف) عند المسلمين علماً على أصحاب هذه الألقاب الحسنة والصفات الكريمة من الصحابة رضي الله عنهم وتابعيهم وأتباعهم الذين ساروا على نهجهم من أئمة الإسلام وعلمائه العدول المهديين ممن اتفقت الأمة على إمامتهم في الدين وعظم شأنهم فيه ، وتلقَّى المسلمون كلامهم خلفاً عن سلف بالرضا والقبول ، كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والليث بن سعد وعبدالله بن المبارك وإبراهيم النخعي والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن ، دون من رمي ببدعة أو اشتهر بلقب غير مرضي ، مثل : الخوارج والروافض والجبرية والمعتزلة والجهمية وسائر الفرق الضالة [٣].

ونستنتج مما سبق أن لفظ (السلف) وإن كان يُطلق على أصحاب القرون الثلاثة الأولى الواردين في الحديث ، إلا أن العبرة في ذلك بالطريقة التي ساروا عليها والمنهج الذي سلكوه ، فالسبق الزمني وحده غير كاف لوصف طائفة من الناس بأنهم من السلف مالم ينضم إلى ذلك موافقة منهجهم للكتاب والسنة نصاً

---

(١) لوامع الأنوار البهية ، جـ١/ ص ٢٥ .

(٢) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية ، ص ٤٢ ، ط الثالثة ١٤١٣هـ ، دار ابن الجوزي - السعودية .

(٣) انظر كلاً من : السفاريني - لوامع الأنوار البهية ، جـ١/ ص ٢٠ .
وأحمد بن حجر آل بوطامي - العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية ، هامش ص ١١ ، ط الأولى ١٩٧٠م ، بيروت .

وروحاً ، فمن خالف منهجه الكتاب والسنة فليس من السلف وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين .

وبناء على ذلك فمن تمسك بالكتاب والسنة وسار على نهج الصحابة والتابعين في فهمهما والعمل بهما فهو داخلٌ في دائرة (السلف) حتى وإن عاش في القرون المتأخرة ، ويُنسب إلى السلف الصالح بياء النسبة ، فيقال : سلفي .

والسلفيون : هم الملتزمون بما التزم به السلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الأولى، السائرون على نهجهم ، المقتفون أثرهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، سواء كانوا فقهاء أو مُحدِّثين أو مفسرين أو غيرهم .

وأما مصطلح (السلفية) فالمقصود به قريب مما ذكرنا في مصطلح (السلف)، ذلك أنه عندما يُطلق في دائرة الفكر لدى المسلمين يُراد به الطريقة التي كان عليها الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان من التمسك بالكتاب والسنة وتقديمهما على ماسواهما ، والعمل بهما على مقتضى فهمهم .

وبهذا المعنى تكون (السلفية) منهاجاً باقياً إلى يوم القيامة يصح الانتساب إليه متى التزمت شروطه وقواعده لقوله ﷺ : « **لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خالفهم ولامن خذلهم حتى تقوم الساعة** » (١) . وعليه فكل متأخر عن زمن السلف الصالح ولكنه على مذهبهم في الاعتقاد والعمل يكون سلفياً .

ف (السلفية) اصطلاح جامع يطلق للدلالة على منهج السلف الصالح في تلقي الإسلام وفهمه والعمل به ، وللدلالة على الملتزمين بهذا المنهج قديماً وحديثاً .

---

(١) سبق تخريجه في ص ٢٦ .

٣ - المنهج السلفي :

تطلق كلمة (المنهج) و (المنهاج) و (النهج) في اللغة العربية على معنى واحد هو: الطريق الواضح والظاهر والمستقيم.

يقال في اللغة: (نَهَجَ) الطريقُ نَهْجًا ونُهُوجًا، و (أنهجَ) الطريقُ: وضح واستبان وصار نَهْجًا واضحًا بَيِّنًا. وطريقٌ نهجٌ: بيِّن واضحٌ، ومَنْهَجُ الطريق: وضَحُهُ. وفي التنزيل الحكيم: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ [1]. قال ابن عباس رضي الله عنه: أي «سبيلاً وسنة» [2]. والمنهاج: الطريق الواضح، واستنهج الطريقُ: صار نَهْجًا، وفي حديث العباس رضي الله عنه: «لم يمت رسول الله ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة» [3] أي واضحة بينة. ونَهَجْتُ الطريق: أبنتُهُ وأوضحتُهُ، ونَهَجْتُ الطريقَ: سلكتُهُ، وفلان يستنهج سبيل فلان: أي يسلك مسلكه. والنهج: الطريق المستقيم [4].

ويُقصد بالمنهج السلفي هنا: المسلك الذي سلكه أعلام السلف رحمهم الله

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) ابن كثير - تفسير القرآن العظيم، ج٢/ ص٦٦، ط١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٣) رواه الدارمي في سننه بلفظ: «إن رسول الله ﷺ والله ما مات حتى ترك السبيل نهجًا واضحًا»، الباب (١٤) ج١/ ص٤٠، ط عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، دار حديث أكادمي، فيصل آباد - باكستان.

(٤) انظر مادة «نهج» في كل من:
لسان العرب - لابن منظور، ج٦/ ص ٤٥٥٤، دار المعارف - مصر.
ومختار الصحاح - للرازي ص ٦٨١، ط عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، مؤسسة علوم القرآن ودار القبلة للثقافة الإسلامية.
والمعجم الوسيط - لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ج٢/ ص ٩٥٧، ط الثانية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار المعارف - مصر.

والطريقة التي ساروا عليها فامتازوا عن غيرهم من أصحاب الفرق والطوائف والمذاهب الأخرى التي ظهرت في العالم الإسلامي ، سواء في ذلك التصورات العقدية التي اتخذوها في كبرى القضايا الخاصة بالله والإنسان والكون والحياة ، والمنطلقات الفكرية التي صدروا عنها في فهم الإسلام والعمل به نصاً وروحاً ، والمبادئ والقيم الإسلامية التي التزموا بها في مواجهة التحديات والقضايا الفكرية التي أُثيرت في عصورهم ، وفي التفاعل مع الأحداث والوقائع المستجدة التي مرت بهم .

وهو منهج الإسلام نفسه والطريق القويم والسبيل القاصد البيِّنة معالمه المأمونة عواقبه ، وهو صراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا سبحانه وتعالى باتباعه في قوله : **﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** (١) ، روي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : خط لنا رسول الله ﷺ خطاً ، ثم قال : « **هذا سبيل الله** » ، **ثم خط خطوطاً عن يمينه وشماله ، ثم قال : « هذه سبلٌ على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه »** ، ثم قرأ **﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾** (٢)(٣) ، وأورد ابن كثير في تفسيره عن أبان بن

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٥٣ .

(٢) رواه الإمام أحمد في (المسند) جـ٦/ ص ٨٩ - ٩٠ ، ١٩٩ ، الحديث رقم (٤١٤٢) و (٤٤٣٧) ، ط دار المعارف بمصر ، ورواه البزار في مسنده ، جـ٥/ الحديث بأرقام (١٦٧٧) ، (١٦٩٤) ، (١٧١٨) ، (١٨٦٥) ، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة . ورواه الحاكم في (المستدرك) وقال : «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه » ، جـ٢/ ص ٣٤٩ ، ط ١٤١١هـ - ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان . وقال عنه ابن الأثير في (جامع الأصول) : « إسناده حسن » ، جـ١/ ص ٢٧٥ ، ط عام ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ، مكتبة دار البيان .

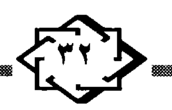
(٣) ومن هنا ربط ابن القيم رحمه الله ربطاً دقيقاً بين الالتزام بالمنهج السلفي والثبوت عليه =

عثمان أن رجلاً قال لابن مسعود : ما الصراط المستقيم ؟ قال : تركنا محمد ﷺ في أدناه وطرفه في الجنة وعن يمينه جواد وعن يساره جواد ، ثم رجال يدعون من مرَّ بهم ، فمن أخذ في تلك الجواد انتهت به إلى النار ، ومن أخذ على الصراط انتهى به إلى الجنة ، ثم قرأ ابن مسعود ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ**﴾ الآية [(١)].

وهو سبيل الرشاد الموصل إلى دار الجنان الذي قال رسول الله ﷺ فيه

= وبين الثبوت عند المرور يوم القيامة على الصراط المنصوب على ظهر جهنم ، حيث يقول : « من هُدي في هذه الدار إلى صراط الله المستقيم الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه هُدي هناك إلى الصراط المستقيم الموصل إلى جنته ودار ثوابه ، وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الصراط الذي نصبه الله لعباده في هذه الدار يكون ثبوت قدمه على الصراط المنصوب على متن جهنم ، وعلى قدر سيره على هذا الصراط يكون سيره على ذاك الصراط ، فمنهم من يمر كالبرق ، ومنهم من يمر كالطرف ، ومنهم من يمر كالريح ، ومنهم من يمر كشدِّ الركاب ، ومنهم من يسعى سعياً ، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبو حبواً ، ومنهم المخدوش المسلَّم ، ومنهم المكردَس في النار ، فلينظر العبد سيره على ذلك الصراط من سيره على هذا حَذْو القذة بالقذة جزاء وفاقاً **(هل تجزون إلا ماكنتم تعملون ؟)** » . مدارج السالكين ، جـ ١/ ص ١٠ ، ط عام ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ، دار الكتاب العربي - بيروت ، بتحقيق محمد حامد الفقي .

(١) تفسير القرآن العظيم ، جـ ٢/ ص ١٩١ ، وإنما وُحِّد سبيل الله في الآية الكريمة لأن الحق واحد لايتعدد ، ولأن الطريق الموصل إلى الله واحد وهو مابعث به رسله وأنزل به كتبه ، لايصل إليه أحد إلا من هذه الطريق ، ولو أتى الناس من كل طريق واستفتحوا من كل باب ، فالطريق عليهم مسدودة والأبواب عليهم مغلقة إلا من هذا الطريق الواحد فإنه متصل بالله موصل إليه كما قال سبحانه : ﴿**هذا صراطٌ عليَّ مستقيم**﴾ أي صراط موصل إليَّ، وجمعت السبل المخالفة لسبيل الله لتفرقها وتشعبها .
انظر كلاً من : المرجع السابق . وابن القيم - مدارج السالكين ، جـ ١/ ص ١٤- ١٥ .



«تركتكم علــى البيضــاء ليلهــا كنهارها لايزيغ عنها بعدي إلا هالك » (١) ، وقال : **« تركــت فيكــم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما : كتاب الله وسنة نبيه »** (٢) .

وهو أيضاً ذلك المنهج الرباني الجامع المتكامل الهادي في التصور والفكر ، وفي السعي والعمل ، وفي الإصلاح والتربية ، وفي السلوك والتزكية ، الذي أضاء الله به العالمين شرقاً وغرباً ، وحفظ به دينه وكتابه عن طريق الالتزام به من قِبَل أعلام السلفية جيلاً بعد جيل منذ صدر الإسلام وإلى وقتنا الحاضر .

---

(١) رواه الإمام أحمد في (المسند) جـ ٤/ ص ١٢٦ عن العرباض بن سارية ، وكذا ابن ماجة في (سننه) الباب (٦) ، الحديث رقم (٣٥) ، جـ ١/ ص ١٠ ، والحاكم في (المستدرك) جـ ١/ ص ١٧٥-١٧٦ ، وقال : «صحيح على شرطهما » ، وروى الترمذي نحوه في (سننه) في كتاب (العلم) باب (ماجاء في الأخذ بالسنة) الحديث رقم (٢٦٧٨) جـ ٧/ ص ٣١٩- ٣٢٠ ، وقال : « حديث حسن صحيح » . وأورده المنذري في (الترغيب والترهيب) وقال : « رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناد حسن» . جـ ١/ ص ٥٢ ، ط عام ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

(٢) رواه الإمام مالك في (الموطأ) في (الكتاب الجامع) ، باب (النهي عن القول بالقدر) ، وقد أورده الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٢٩٣٤) وقال عنه في (مشكاة المصابيح) : «هو معضل ولكن له شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم ، وروي من حديث أبي هريرة » ، جـ ١/ ص ٦٦ . وروى مسلم نحوه بلفظ « وقد تركتُ فيكم مالن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله . . . » ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (الحج) ، باب (حجة النبي ﷺ) ، جـ ٨/ ص ١٨٤ .

ثانيًا: الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي:

نتيجة للظروف الصعبة والأحداث القاسية التي مر بها العالم الإسلامي في القرنين الماضيين ، ولاسيما تواطؤ القوى المعادية للإسلام والمسلمين على القضاء على الخلافة الإسلامية آخر معقل لوحدة إسلامية جامعة، وسيطرة الغرب الصليبي على العالم الإسلامي عسكرياً وسياسياً وفكرياً، وسعيه إلى تحطيم الكيان الإسلامي من الداخل وبأيدي أبناء المسلمين أنفسهم ، وتسخيره لذلك كل مافي وسعه من قوى علمية وعملية عبر الاستشراق والتنصير والتوجيه الإعلامي والنفوذ السياسي وتبني طائفة من أبناء المسلمين الدارسين في مدارسه ووفق مناهجه وتمكينهم من مراكز التوجيه والتأثير في كثير من المجتمعات الإسلامية ، وانتشار الجهل بالدين والبدع والخرافات بين المسلمين.

نتيجة لهذا كله ظهر في العالم الإسلامي العديد من الاتجاهات الفكرية العقدية التي تغلغلت في الأمة الإسلامية ، وكان لها أبلغ الأثر في انحرافها عن المنهج الحق الذي سار عليه سلفها الصالح .

وكان من هذه الاتجاهات الفكرية التي لها علاقة وثيقة بموضوع بحثنا : الاتجاه العقلاني ، والاتجاه العلماني ، والاتجاه الماركسي .

١ - الاتجاه العقلاني :

هو اتجاه فكري عام يمجد العقل الإنساني ويغالي في تقديمه على الدين وتحكيمه في عالمي الغيب والشهادة ، ويعطي العقل وأحكامه اعتباراً فوق اعتبار النصوص الشرعية الثابتة عن الله تعالى ورسوله ﷺ ، ويجعل العقل وسيلة الإثبات وأساس الحكم على الأشياء وطريق القبول لها .

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى مايلي :

١ - تفسير الإسلام - في مصادره وأصوله - تفسيراً عقلانياً مادياً دون اعتبار لدلالات اللغة وأصول الدين ومفاهيم النصوص وعمل المسلمين وإجماعهم .

٢ - تفسير الوحي والدين والنبوات والغيب والمعجزات والقدر على مقتضى المفاهيم العقلانية البشرية المحدودة والكشوفات العلمية المحسوسة والنظريات الغربية المادية .

٣ - التجديد والنظر في الإسلام - بحسب مقتضيات العصر الحديث - عقدياً وتشريعياً وتاريخياً ليساير الفكر الغربي والحياة الغربية المتقدمة ، وإخضاعه للسيادة العقلانية كما فعل الغرب بالكنيسة ودينها المحرف (١) .

٤ - الحرية الواسعة في الاجتهاد مع غض النظر عن أطره العامة وضوابطه الشرعية والشروط المطلوبة في المجتهد .

٥ - رد السنة النبوية كلياً أو جزئياً ، فمنهم من يردها كلية ، ومنهم من يقبلها بشرط موافقتها لما جاء في القرآن ، ومنهم من لايقبل إلا الأحاديث المتواترة وفي جانب العبادات فقط ، وأما أحاديث الآحاد فلا يأخذون بها لأنها - في نظرهم - لاتفيد إلا الظن ولاتقوم بها حجة .

ويضم هذا الاتجاه عناصر مختلفة ومتعددة من ذوي الانتماءات المنحرفة كالقوميين والرأسماليين والتقدميين والانتهازيين والنفعيين ، كما يضم بعض العلماء والمنتمين للفكر أو العمل الإسلامي ، يجمعهم رابط تقديس العقل

---

(١) انظر : ناصر بن عبدالكريم العقل - المدرسة العقلية الحديثة وعلاقتها بالقديمة ، بحث منشور في مجلة (كلية أصول الدين) بجامعة الإمام بالرياض ، العدد (٣) الصادر في العام الجامعي ١٤٠٠-١٤٠١هـ ، ص ٢٥١ .

الإنساني وتقديمه على النص الرباني كما ذكرنا آنفاً . إلا أن من أبرز من يمثل هذا الاتجاه في عالمنا الإسلامي في العصرين الحديث والمعاصر مايلي :

أولاً : سيد أحمد خان(١) ومدرسته العصرانية في الهند :

فقد سعى سيد أحمد خان إلى إعادة تأويل الدين الإسلامي تأويلاً عقلياً وتفسير عقائده ونظمه وأحكامه في ضوء المعارف العصرية الحديثة ، وذلك للمواءمة بينه وبين مفاهيم الحضارة الغربية وفلسفاتها المادية ، حيث زعم بأن الله سبحانه خلق الكون ووضع له قوانين إلا أنه لايتدخل بعد ذلك في هذه القوانين ، وأن النبوة ملكة إنسانية وموهبة من الطبيعة واستعداد ينميه الفرد كما ينمي الشاعر مواهبه ، وأن الوحي ليس أمراً خارقاً من خارج النفس البشرية ولكنه مرحلة عليا من مراحل الإدراك والإحساس والغريزة التي توجد عند كل إنسان حتى عند الحيوانات والحشرات ، وأما معجزات الأنبياء والرسل عليهم السلام فليست - في نظره - أمراً خارقاً لقوانين الطبيعة بل هي حدث موافق لهذه القوانين إلا أنه حدث يثير الدهشة والإعجاب عند الناس لأنه يظهر وكأنه يخالف المجرى العادي للأمور ، وفي ضوء هذه النظرة للمعجزة يقدم سيد خان تأويلات عقلية متعسفة للمعجزات الثابتة للأنبياء لتتماشى مع قوانين الطبيعة ، فقصة إبراهيم عليه السلام مع الطيور الأربعة ليست أحداثاً حقيقية بل هي رؤيا منامية ، وانفلاق البحر لموسى عليه السلام ليس انفلاقاً حقيقياً بل معناه المشي والذهاب كما تقول ضربتُ في الأرض ، فالله يأمر موسى - في قوله سبحانه : ﴿ **أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ**

---

(١) سيد أحمد بن المتقى بن الهادي الحسيني الدهلوي ، ولد سنة ١٢٣٢هـ - ١٨١٧م ، كان من أنصار الحكومة الإنجليزية وتوطيد حكمها بالهند ، أنشأ سنة ١٨٧٥م جامعة عليكرة ، وتوفي سنة ١٣١٥هـ - ١٨٩٨م، من كتبه : كتاب (الخطبات الأحمدية) .
انظر : **أبو الحسن** الندوي - الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، ص ٦٩ - ٧٠، **ط الرابعة** ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، دار القلم - الكويت .

﴿الْبَحْرَ﴾ (١)- بالسير في البحر الذي كان مخاضة ضحلة في ذلك الوقت ، والتقام الحوت ليونس عليه السلام ليس معناه أنه ابتلعه ثم لفظه من جوفه بل معناه أنه أمسكه بفمه ، وميلاد عيسى عليه السلام لم يكن - في نظره - معجزة بل كان ميلاداً طبيعياً من زواج حقيقي ، وأما وصف الله مريم بأنها التي أحصنت فرجها فهو لايعني أنها كانت عذراء بل هو وصف لها بالطهارة من دنس الرذيلة (٢) .

ويفسر سيد خان قصة خلق آدم عليه السلام في ضوء نظرية داروين في النشوء والارتقاء ، حيث يرى أن الماء والطين تفاعلا كيماوياً فكانت النتيجة خلية حية من الممكن أن تكون هي الأصل لكل الكائنات الحية من حيوانات وإنسان ، وأن آدم الذي يجيء ذكره في القرآن لايعني فرداً بعينه ولكنه رمز للإنسانية جمعاء، ، والملائكة ليست كائنات تتشكل وذات أجنحة بل هي قوى الطبيعة ، وأما الجن فليسوا مخلوقات غيبية بل هم قبائل بدائية كانت تعيش في جزيرة العرب وتخضع لنبي الله سليمان عليه السلام . ووصف الجنة والنار في القرآن ليس وصفاً لأمور حسية بل هو إشارات رمزية لحالات نفسية من الألم والعذاب(٣) .

ويرفض سيد خان الاحتجاج بالأحاديث النبوية لأنها - في زعمه - لم

---

(١) سورة الشعراء الآية ٦٣ .

(٢) انظر كلاً من :

Religious Thought of Sayyid Ahmed Khan- Bashir Ahmed Dar. P. 165 - 166, 177.

And The Reforms and Religious Ideas of sir Sayyid Ahmed Khan - Baljon J.M.S. p.180-190.

نقلاً عن كتاب : مفهوم تجديد الدين ـ لبسطامي سعيد ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م ، دار الدعوة - الكويت .

(٣) انظر : بسطامي سعيد - مفهوم تجديد الدين ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .



تدون في العهد النبوي بل دونت في القرن الثاني من الهجرة في عصر مضطرب بالصراعات السياسية والاختلافات الدينية مما كان له أثره في كثرة الأحاديث الموضوعة ، ولأن كثيراً من هذه الأحاديث قد رُوي بالمعنى ، ولهذا فهي تحمل فهم الراوي للحديث وليست هي كلمات الرسول ﷺ بعينها ، ويرى أن المحدثين اهتموا بنقد السند والرجال ولم يهتموا بنقد متن الحديث ومحتواه ، كما يرى أن مهمة المسلمين اليوم هي استخدام مايسميه النقد العصري للأحاديث ، ولذا فهو لايقبل من الأحاديث إلا مايتفق مع نص وروح القرآن ومايتفق مع العقل والتجربة البشرية وحقائق التاريخ الثابتة ، ثم إنه يقسم هذه الأحاديث المقبولة لديه إلى قسمين :

قسم خاص بالأمور الدينية ، وقسم خاص بالأمور الدنيوية ، فالقسم الأول هو الذي يلزم الأخذ به إذا توفرت فيه شروطه المذكورة آنفاً ، وأما القسم الثاني فلا يلزمنا الأخذ به لأنه خاص بظروف العرب وأحوالهم زمن النبوة [(١)] .

كما أنه في فقه العبادات يفسر ممارسة العبادة بمنطق عقلي بحت ، حيث يرى أن غسل الأعضاء في الوضوء نظافة ورمز للطهارة المعنوية ، وأن القبلة كانت في مبدأ الأمر للتفريق بين أهل الكتاب والمسلمين ثم أصبحت تقليداً دائماً ، وأن القصد من الصلاة توجيه انتباه المرء لخالقه ، وحركات اليدين أمر مساعد لهذا الهدف ، وأن الإحرام والطواف وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجمرات عادات باقية من الأديان الأولى في طفولة البشرية واحتفظ بها الإسلام مع أنها عادات بدائية - مثل لبس ثوب غير مخيط - لتكون ذكرى لأولئك الأطهار الأوائل الصالحين [(٢)] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٢٩ .



وفي دائرة الحدود يرفض سيد خان الأخذ بعقوبة الرجم للزاني بحجة أن الرجم لم يذكر في القرآن وهذا عنده كاف لأن الحديث في نظره لاتقوم به حجة ، هذا فضلاً عن أن الأحاديث التي أثبتت الرجم إنما تحكي - في رأيه - العادة التي شاعت في زمن النبوة تقليداً لليهود . ويرى استناداً على الحجة نفسها أن الدية ماهي إلا عادة عربية قديمة لاتناسب العصر ، وأما قطع الأيدي والأرجل في حدي السرقة والحرابة فقد كانت - في زعمه - عقوبة مقبولة في العهود الأولى إذ لم تكن هناك سجون أما الآن فينبغي الكف عن تطبيق هذه العقوبات الوحشية التي تنافي الحضارة والتمدن (١) .

وقد سار على هذا المنهج العقلاني العديد من تلاميذ سيدأحمد خان الذين تأثروا كثيراً بأفكاره أمثال :

١ - شراغ علي الذي دعا إلى التوفيق بين الإسلام والعصر الحديث ، والوسيلة التي يقترحها لذلك نزع صفة القداسة عما ليس بمقدس ، ذلك أن المسلمين - في نظره - يحيطون النبي ﷺ وأقواله وأفعاله بهالة من التقديس مع أنه بشر ، ويقول : إن تعاليمه ﷺ في الأمور الدينية واجبة الاتباع إلا أنه حين يتجرأ برأيه في الأمور الأخرى فهو لايعدو أن يكون بشراً غير واجب الاتباع ، وبهذا الفهم يرى أنه ﷺ لم يوحّد قط بين الدين والدولة (٢) .

٢ - وسيد أمير علي (ت ١٩٢٨م) الذي عاب على فقهاء المسلمين في عصره تمسكهم بالنصوص الشرعية واتهمهم بالجمود وتقديس النص ، ودعا إلى التوسع في تحكيم العقل وتغيير بعض شرائع الإسلام بحجة أنها تشريعات خاصة

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) انظر : Rise of Muslims in indian Politics , Rafiq Zakaria. p. 242.
نقلاً عن المرجع السابق ص ١٣٢ .

بظروف المجتمع العربي وقت نزول الوحي الذي كان مجتمعاً بدائياً ولاتتناسب مع ظروف العصر الحديث ومطالبه المستجدة [١] .

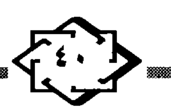
٣ - ومولانا محمد علي الذي قدَّم في أحد كتبه [٢] بعض الآراء الفقهية التي تبين طريقته في محاولة تعديل الإسلام وفق الروح الغربية الحديثة ، منها : ادعاؤه أن الجهاد في الإسلام لأجل الدفاع فقط والمحافظة على الوجود القومي للمسلمين ، وأنه لارجم للزاني المحصن في الإسلام ، وأما الحوادث القضائية المروية في ذلك عن النبي ﷺ فقد كانت اتباعاً لشريعة اليهود قبل أن ينزل عليه وحي في المسألة ثم نسخ ذلك بالآيات الواردة بقصر عقوبة الزنا على الجلد فقط ، ويرى أن عقوبة السرقة متروكة لظروف السارق وتقدير القاضي لها ، وأن قطع اليد للحالات المتكررة والسرقات الكبيرة ، وأن عقوبة شرب الخمر في العهد النبوي كانت عقوبة يسيرة وأما جلد الأربعين فلم يبدأ إلا في عهد عمر بن الخطاب الذي زاده أحياناً إلى ثمانين جلدة ربما بسبب قيام شارب الخمر بإزعاج الرأي العام ، ويُحل الاختلاط بين الجنسين بحجة أنه مباح في الحج والصلاة وأنه أمر يعتمد على التقاليد الاجتماعية وحدها والأعراف السارية ولايمكن وضع ضوابط ثابتة وجامدة له [٣] .

---

(١) راجع كتابه (روح الإسلام) ص ٢٠٢ ، ٢١٠- ٢١٣ ، ٣٢٧ ، تعريب : عمر الديراوي ، ط الثانية عام ١٩٦٨م ، دار العلم للملايين - بيروت . وراجع كذلك الكتاب نفسه باللغة الإنجليزية : The Spirt of islam, p232

(٢) وهو كتاب : The Religion of islam .

(٣) انظر : كتابه : The Religion of islam, P. 242, 460, 614, 616 - 620,
نقلاً عن كتاب : مفهوم تجديد الدين ص ١٣٤ - ١٣٥ .



٤ - وغلام أحمد برويز أحد منكري السنة في باكستان [١] .

ثانياً : المدرسة العقلية الحديثة :

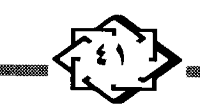
هي مدرسة فكرية إصلاحية حديثة ظهرت في أواخر القرن الماضي ومطالع هذا القرن تتحد عناصرها بوجه عام من حيث الأصول والمناهج والأهداف ، وكان من أبرز روادها مؤسسها الشيخ جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٥هـ - ١٨٩٧م) ، وأستاذها وإمامها الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م) ، ومحمد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م) ، ومحمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م) ، ومحمد فريد وجدي (ت ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م) ، ومحمد حسين هيكل (ت ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م)، وزكي مبارك (ت ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م) وغيرهم كثير .

وقد قامت هذه المدرسة للنهوض بالأمة من كبوتها الحضارية والفكرية ومواجهة سيل الاستشراق الحاقد ، والرد على الشبهات الكثيرة التي أثيرت حول الإسلام من قبَل أعدائه ومن قبَل ربائب المستشرقين والذيول الموالين للمدارس الغربية من أبَناء الأمة ، فحاوَل أولئك الرواد أن يثبتوا أن الإسلام لايحارب التقدم ولا النهوض المادي والعلمي ولاينافي العقل والتطور ، إلا أنهم - في رد فعل ملحوظ - وقعوا في العديد من المحاذير ، حيث أعلوا من شأن العقل إعلاءً وصل إلى حد الغلو ، وجاروا فرقة المعتزلة في بعض مبادئها وعقائدها ، وحاولوا فرض التفسير العلمي [٢] على القرآن الكريم ، وتأولوا بعض الحقائق الشرعية التي جاء بها كتاب الله وعدلوا بها عن الحقيقة إلى المجاز أو التمثيل ،

---

(١) راجع كتابه باللغة الإنكليزية : Of islam .

(٢) أنبه هنا إلى أن هذا الاصطلاح - التفسير العلمي - اشتهر لدى الباحثين المعاصرين مقصوداً به تفسير الآيات القرآنية وفق كشوفات المعارف التجريبية ، وهو بلا شك من مظاهر التأثر بالغرب في حصر الناحية العلمية بالأمور التجريبية فقط .



واجترأوا على رد الأحاديث الصحيحة والطعن فيها تارة بالضعف وتارة بالوضع أو تأويلها تأويلاً باطلاً .

ولهذا كان لهذه المدرسة آراء وشطحات عقلية كثيرة لاشك أنها من آثار سيطرة الفلسفة المادية الغربية على تفكير رجالها وعلى دراساتهم وأبحاثهم ولاسيما فيما يتعلق بقضايا الغيب والنبوات والمعجزات ، فهم عموماً يرون أن الإيمان بهذه القضايا وفق الأسلوب المعتاد الذي درج عليه المسلمون وثبت بالكتاب والسنة لايكفي لإثباتها إثباتاً علمياً ، بل لابد من إخضاعها للاستدلال العلمي ، لأن المسلمين لايمكن إثبات عقائدهم في هذا العصر إلا بتأييد العقل والعلم لها وإخضاع أصولها للبحث العلمي بالأسلوب الغربي .

ولذا نراهم فسروا « النبوة » تفسيراً عقلياً مادياً يبعدها عن حقيقة «الوحي» الخارج عن حدود الإمكانات والمعارف البشرية ، ويجردها من كل مايخالف سنة الكون ، ويصورها على أنها مرتبة إنسانية عالية تنال بالتقوى ومجاهدة النفس والاجتهاد في الطاعة والانقطاع للعبادة والبعد عن شهوات النفس ونزواتها وليس لها أي علاقة بالغيب أو العالم الأخروي ، ودرسوا حياة النبي محمد ﷺ بشتى جوانبها على أنه إنسان عبقري فذ أو مصلح اجتماعي عظيم أو ثائر سياسي محنك وقائد بطل أو زعيم ثوري متحرر . . . إلى غير ذلك من الصفات التي تبعده عن المعاني الإيمانية الربانية من وحي ونبوة ورسالة ، وعزوا كثيراً مما صدر عنه ﷺ من الأقوال والأفعال إلى ذاته وعبقريته الفذة من دون أن يكون له صلة بعالم أخروي أو قوى غيبية خارج ذاته كالملائكة وخصوصاً جبريل عليه السلام بدعوى أن جانب الوحي والنبوة والرسالة أمور غيبية روحية لاتثبت أمام الموضوعية والبحث العلمي ، أما العبقرية فهي - في نظرهم - صفة إنسانية يمكن للمسلمين أن يثبتوها إثباتاً علمياً (١) .

---

(١) وللاطلاع على بعض الأمثلة في ذلك راجع تعريف الشيخ محمد عبده للنبي والرسول=

كما نراهم أثاروا شبهات عديدة على معجزات الأنبياء والمرسلين وتجرأوا على إنكارها أو تأويلها تأويلاً باطلاً يؤول إلى الإنكار ، وذلك بتفسيرها تفسيراً عقلانياً تعسفياً بحيث تبدو في صورة الحادثات العادية المسايرة لسنن الكون المتمشية مع قوانينه الطبيعية بدعوى أن هذا هو مايقتضيه العقل وتستلزمه الموضوعية والبحث العلمي .

وقد كان للشيخ محمد عبده قصب السبق في ذلك حيث أوَّلَ الخوارق والمعجزات الوارد ذكرها في القرآن الكريم بحسب مقتضيات العلم المادي الحديث ، منها على سبيل المثال : أنه أوَّل انفلاق البحر لموسى عليه السلام ومن معه حتى اجتازوه ثم غَرَق فرعون وجنوده المنصوص عليه في قوله تعالى : **﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ (٦٣) وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الآخَرِينَ (٦٤) وَأَنجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ (٦٥) ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ (٦٦) إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾** (١) أوَّل ذلك بالجزر والمد البحريين الطبيعيين (٢)، ومنها : أنه ذهب عند تفسير سورة الفيل إلى تأويل

= في تعليقاته على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص ٣ من ط الأولى ، المطبعة الخيرية بمصر ، وراجع سلسلة المقالات التي كتبها الأستاذ محمد فريد وجدي بعنوان (السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة) وذلك في مجلة (الأزهر) ابتداءً من الجزء الأول من المجلد العاشر عدد محرم سنة ١٣٥٨هـ ، وراجع المقال الذي كتبه زكي مبارك بعنوان : (النواحي الإنسانية في الرسول) وذلك في مجلة (الرسالة) العدد (٢٩٧) الصادر في ٢٢ محرم ١٣٥٨هـ/ ١٣ مارس ١٩٣٩م ص ٥٠٧ ، وراجع كتاب (حياة محمد) لعباس محمود العقاد .

(١) سورة الشعراء الآيات ٦٣ - ٦٧ .

(٢) انظر : مصطفى صبري - موقف العقل ، جـ٤/ ص ٢٠ ، ١٧٤ ، ط الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

الطير الأبابيل وحجارة السجيل المنصوص عليهما صراحة في آيات السورة بوباء الجدري والحصبة الذي ادعى أنه أصاب أبرهة وجيشه وفتك بهم فتكاً ذريعاً ، وأن الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل الأمراض والجراثيم (١) . ومنها : أنه شكك في صحة أخبار الأنبياء مع أقوامهم الواردة في القرآن الكريم حيث قرر أن وجود شيء من القصص في القرآن لايقتضي صحته (٢) .

وأنكر محمد فريد وجدي معجزات الأنبياء عموماً وادعى أنها غير واقعة بل غير ممكنة الوقوع لمخالفتها للعقل والعلم وسنة الكون ، واعتبر عصور الأنبياء السابقين عصور الأساطير من حيث اشتمالها على خوارق العادات ، وأن واضعي تلك الأساطير من الناس إنما وضعوها لأنه كان لها أقوى تأثير في حمل الشعوب على الإذعان للمرسلين (٣) . ولما جابهته آيات المعجزات الكثيرة الواردة في القرآن الكريم ردها إلى الآيات المتشابهات التي لاتفهم معانيها والتي نُهينا عن الخوض فيها (٤) .

وأنكر الشيخ محمود شلتوت ما أجمع عليه سلف الأمة من المفسرين وعلماء أصول الدين من رفع سيدنا عيسى عليه السلام حياً إلى السماء الثابت بنص الكتاب ، ونزوله منها في آخر الزمان المعدود من أشراط الساعة الثابت بالسنة ، حيث ادعى أنه عليه السلام لم يرفع بجسده كما يقول المفسرون بل مات

---

(١) راجع تفسير جزء عم - لمحمد عبده ، تفسير سورة الفيل ، ص ١٥٥ - ١٥٦ ، ط عام ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة .

(٢) راجع تفسير المنار ، جـ ١/ الصفحات ٢٧٣ ، ٢٨٠ - ٢٨٢ ، ٣٩٩ ففيها شواهد على هذا من كلام الشيخ محمد عبده نفسه ، وذلك من الطبعة الثانية عام ١٣٦٦هـ .

(٣) راجع في هذا مقاله المنشور في مجلة (الأزهر) في عددها الصادر في رجب ١٣٥٩هـ بعنوان (السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة) .

(٤) راجع مقاله المنشور في جريدة (الأهرام) بعنوان (مذهب القرآن في المتشابهات) في العدد الصادر في ٣٠ أغسطس ١٩٣٣م ، ص ٣ .

في الأرض ثم رفعت روحه ، وأنه ليس في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رفع بجسمه إلى السماء وأنه حي إلى الآن وسينزل منها آخر الزمان إلى الأرض ، وأن كل ماتفيده الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا ، وأن هذا الوعد قد تحقق فلم يقتله أعداؤه ولم يصلبوه ولكن أماته الله ثم رفع روحه إليه [(١)] ، ويرى أنه طالما أنه لم يصح رفعه فإنه يسقط القول بنزوله في آخر الزمان ، ويرفض سبعين حديثاً في نزوله رواها ثلاثون صحابياً بحجة أنها أخبار آحاد لاتنبني عليها المسائل الاعتقادية [(٢)] .

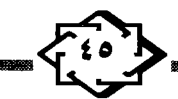
وأما محمد حسين هيكل فقد ألف كتابه (حياة محمد) في السيرة النبوية ، وأخلاه من معجزاته ﷺ الحسية أو الكونية المروية في كتب الحديث والسيرة ، وادَّعى فيه أنه ﷺ لم يكن له معجزة سوى معجزة القرآن ، فهو معجزته الوحيدة التي أكرمه الله بها تصديقاً لرسالته ، أما ماينُسب إليه من معجزات أخرى فهي - في نظره - لم ترد في القرآن وإنما هي من وضع المسلمين وكتّاب السيرة الذين ظنوا أن إثباتها له ﷺ لازم لكمال الرسالة وأدْعَى إلى أن يزداد الناس إيماناً على إيمانهم [(٣)] ، وأنكر حجية المعجزة ودلالتها على الرسالة ، وزعم أن المعجزات تخالف العلم والعقل ، وأن الأمة الإسلامية إذا أنكرت جميع المعجزات المنسوبة إليه ﷺ ماعدا القرآن فإن ذلك لايطعن في دينها ولاينقص من إيمانها

---

(١) راجع مقاله المنشور في مجلة (الرسالة) بعنوان (رفع عيسى) في العدد (٤٦٢) الصادر في ٢٥ ربيع الآخر ١٣٦١هـ - ١١ مايو ١٩٤٢م ، المجلد العاشر ص ٥١٥ .

(٢) راجع مقاله المنشور في مجلة (الرسالة) بعنوان (السنة وثبوت العقيدة) في العدد (٥١٨) الصادر في ٤ جمادى الآخرة ١٣٦٢هـ / ٧ يونيه ١٩٤٣م ، المجلد الحادي عشر ص ٤٤٣ .

(٣) راجع : كتاب (حياة محمد) ص ٧٠ ، ط الثالثة عشرة ، دار المعارف بمصر .



وإسلامها [١] ، وطعن في كتب الحديث والسيرة عموماً وشكك في صحة أحاديث المعجزات بوجه خاص [٢] ، كما طعن في أمانة سلفنا الصالح من الرواة والمحدثين وكتّاب السيرة واتهمهم بالأغراض الدينية والسياسية ، وادَّعَى أن المنازعات السياسية التي حدثت بعد الصدر الأول من الإسلام أدت إلى اختلاق الآلاف المؤلفة من الأحاديث والروايات ، وأن الحديث لم يدون إلا بعد أن أصبح الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود . وأما الجهود العظيمة التي بذلها علماء الحديث والسنة لخدمة حديث رسول الله فقد طعن فيها هيكل أيضاً حيث زعم - تقليداً للمستشرقين - أن علماء الحديث رحمهم الله إنما كانوا ينتقدون السند فقط دون المتن ، وهذا - في نظره - غير مجد في تمييز صحيح الأحاديث من سقيمها ، بل المقياس الأمثل الذي يجب الاعتماد عليه في تصحيح الأحاديث هو عرضها على القرآن الكريم فما وافقه وكان مما تجري به سنة الكون فهو صحيح ، وما لم يرد ذكره في القرآن الكريم وكان مما لم تجري به سنة الكون فهو باطل [٣] .

ومن هذا المنطلق أول حسين هيكل الخوارق والمعجزات التي مر بها عند كتابة سيرته ﷺ ، فقد ذهب في تفسير حادثة الفيل بمثل ماذهب إليه الشيخ محمد عبده في تفسيرها ، ولما مر بقصة سراقة بن مالك (ت ٢٤ هـ) رضي الله عنه الذي ساخت به فرسه ادَّعَى أنه لم تحدث له خارقة وإنما هي أمرٌ عادي تطيّر له سراقة وأن ماحدث كان مجرد كبوة لفرسه [٤] ، وقال عن خارقة شق صدره ﷺ

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ٧٢ - ٧٣ .
(٢) راجع : المرجع السابق ص ٧٣ - ٧٥ .
(٣) راجع : المرجع السابق ص ٦٥ - ٦٨ ، وهذا ماسبق أن قال به سيد أحمد خان وأشرنا إليه آنفاً في ص ٣٧ من هذا البحث .
(٤) راجع : المرجع السابق ص ٢٢٧ .

الواردة في صحيحي البخاري ومسلم مانصه : « لايطمئن المستشرقون ولايطمئن جماعة من المسلمين كذلك إلى قصة الملكين هذه ويرونها ضعيفة السند . . . وهم في هذا يجدون من المؤرخين العرب والمسلمين سنداً حين ينكرون من حياة النبي العربي كل مالا يدخل في معروف العقل ، ويرون ماورد من ذلك غير متفق مع مادعا القرآن إليه في خلق الله وأن سنة الله لن تجد لها تبديلاً » (١) .

وأما الشيخ محمد مصطفى المراغي فقد كتب تقريظاً لكتاب (حياة محمد) دافع فيه عن محمد حسين هيكل ورد على معارضيه ، وأكد على أن القرآن الكريم هو معجزة نبينا الوحيدة ، ونفى عنه ماعداه من المعجزات الكونية وادعى أنها تنافي العقل ، واعتبر تجرده منها ميزة له على سائر الأنبياء (١) .

وأما الشيخ عبدالعزيز جاويش (ت ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م) فقد ادعى أن الله سبحانه وتعالى أبى إلا أن يؤيد الدين الإسلامي بالمعجزة التي لاتنافي فطرته وهي القرآن الكريم ، أما المعجزات الخارقة فلم يؤيد الله بها رسوله محمداً ﷺ (٣) .

ويحمل رجال المدرسة العقلية الحديثة النصوص القرآنية الصريحة الواردة في ذكر بعض أحوال يوم القيامة وفي ذكر السحر ووجود الشيطان على أنها تمثيل وتصوير لاحقيقة واقعية ، حيث حمل الشيخ محمد عبده أخذ الكتاب باليمين أو بالشمال الوارد في قوله تعالى : ﴿**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِه**

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) راجع : المرجع السابق ص ١٣ ، وقد نشر هذا التقريظ على شكل مقال في مجلة (نور الإسلام) في عددها الصادر في صفر ١٣٥٤هـ ، المجلد السادس ص ١٣٧ .

(٣) راجع كتابه (الإسلام دين الفطرة والحرية) ص١٤٨ ، ط عام ١٩٦٨م ، دار المعارف بمصر .



(٧) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا . . .﴾ الآيات [١] على أنه تصوير وتمثيل لاحقيقة ، فالتناول باليمين يُراد به الاستبشار والابتهاج والتناول بالشمال يراد به العبوس والإدبار والإعراض [٢] .

وحَمَل الشيخ عبدالقادر المغربي (ت ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م) حَمْل عرشه سبحانه وتعالى الوارد في قوله : ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [٣] على أنه قد يكون تمثيلاً لكمال عزته وانفراده بالجلالة والملك في ذلك اليوم [٤] .

وذهب الشيخ محمد عبده إلى أن السحر لاحقيقة له بل هو نوع من الأساليب الماكرة ، ولذا نجده يُفسر قوله تعالى : ﴿ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾[٥] بأن المراد هنا : « النمامون المقطعون لروابط الإلفة المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نمائمهم» [٦] ، ويؤول ماجاء في القرآن عن السحر بأنه من قبيل (التمثيل) ، ويرد الأحاديث الصحيحة الواردة فيه كما يرد الروايات التي وردت في سحر لبيد بن الأعصم اليهودي للنبي ﷺ [٧] .

وأنكر الشيخ محمود شلتوت وجود الشيطان كما صوره القرآن - في آيات عديدة - شخصاً يرى ويسمع ويقول ويجادل ويتكبر فيؤمر بالسجود لآدم ويعصي الله ، ويعد ويمني وينسل ويعيش إلى الوقت المعلوم ثم يُعذب في نار

---

(١) سورة الانشقاق الآيتان ٧ - ٨ .

(٢) راجع : تفسير جزء عم - لمحمد عبده ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٣) سورة الحاقة الآية ١٧ .

(٤) راجع تفسير جزء تبارك - لعبدالقادر المغربي ، ص ٧٩ ، ط عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م ، المطبعة الأميرية - القاهرة .

(٥) سورة الفلق الآية ٤ .

(٦) تفسير جزء عم ، ص ١٧٩ .

(٧) راجع : المرجع السابق ص ١٨٠ - ١٨٢ .



جهنم مع الذين اتبعوه ، وادَّعَى أن الشيطان الوارد ذكره في القرآن ماهو إلا نزعات الشر المنبثة في العالم (١) .

ثالثاً : دعاة التحديث والتطوير :

هم طائفة عصرية من أبناء الأمة الإسلامية تؤمن بالتطور والتجديد لمواكبة حضارة الغرب المادية ، وذلك بتطويع الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً ومنهج حياة ليتواءم مع مبادئ ومفاهيم تلك الحضارة ومع ظروف العصر وأحواله المتغيرة - على حد تعبيرهم - وتعتقد بارتباط التشريع الإسلامي بالعصر الذي ظهر فيه وظروف ذلك العصر ، وبتأثره بعوامل الزمان والمكان .

وانطلاقاً من هذه التصورات قاموا بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه وتلاعبوا - من خلاله - بالأحكام الشرعية وتحللوا من ضوابط الدين بدعوى التجديد والتقدم ومواكبة العصر والتسامح الديني ، وبدعوى التركيز على الجوهر واللباب دون القشور ، والأخذ بالمقاصد العامة للشريعة لابرموزها وطقوسها ، والتمسك بروح الإسلام لاعبادة قوالبه ونصوصه ، مستخدمين سلاح « العقلانية » بالمفهوم الغربي الذي يعني الاحتكام إلى معيار العقل وحده في الحكم على الأشياء وأسبقية العقل في فهم الحقائق الجوهرية عن العالم عما سواه ، وساعين إلى أن تكون عقولهم هي الحكم النهائي حتى في المسائل التي حسمها الشرع الإلهي .

وتجرأوا على الأحاديث الصحيحة الثابتة التي تتعارض مع مبادئهم التحديثية العقلانية ووضعوها تحت مجهر النقد العقلي .

وقد اتخذت دعوتهم التحديثية هذه مظاهر عامة متعددة من أبرزها :

أولاً : الدعوة إلى التجديد لافي فروع الفقه فحسب ، بل في أصوله

---

(١) راجع : كتاب (موقف العقل) للشيخ مصطفى صبري ، جـ ١/ ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

كالإجماع والقياس وذلك بما يخرج تلك الأصول عن مدلولها ويلغي حجيتها .

ثانياً : تقسيم السنة النبوية إلى قطعية الثبوت يمكن الاحتجاج بها وهي الأحاديث المتواترة ، وغير قطعية الثبوت لايمكن الاحتجاج بها وهي أحاديث الآحاد لأنها لاتفيد إلا الظن ، ثم تقسيم القليل الذي يسلم من مطاعنهم إلى : سنة تشريعية يلزم الأخذ بها وهي ماصدر عن النبي ﷺ بوصفه نبياً مرسلاً ، وسنة غير تشريعية لايلزم الأخذ بها وهي ماصدر عنه ﷺ بوصفه بشراً كسائر البشر ، واعتبار أغلب ماروي عنه ﷺ من النوع الثاني .

ثالثاً : رفع شعارات (الأحكام مقيدة بأسباب نزولها) و (المصلحة مقدمة على النص) و (الثابت والمتغير في الإسلام) ، فالثابت هو العبادات فقط وهي التي يلزم الأخذ فيها بالنصوص الشرعية ، أما ماسوى ذلك فالمجال فيه مفتوح لتغيير النصوص وردها بحسب معطيات العصر ومقتضيات المصلحة في كل زمان ومكان .

رابعاً : الزعم بأن علماء الحديث - رحمهم الله - إنما ركزوا في خدمتهم للحديث النبوي على القالب أو الوعاء (الإسناد) وأهملوا المضمون (أي المتن) .

ولعل من أبرز من يمثل هذا التيار التحديثي مايلي[١] :

١ - أحمد كمال أبو المجد[٢] الذي دعا إلى فتح باب الاجتهاد ليس في فروع الإسلام فقط بل في أصوله أيضاً ، ومما قاله في هذا قوله : « والاجتهاد

---

(١) لم ألتزم هنا بذكر كل من يمثل هذا التيار ، وذلك خشية الإطالة ، وإنما اقتصرتُ على ذكر بعض نماذجه فقط .

(٢) كاتب ومفكر مصري معاصر ، عمل وزيراً للإعلام بمصر ، ومستشاراً لولي العهد بدولة الكويت ، ويعمل حالياً أستاذاً ورئيساً لقسم القانون بجامعة القاهرة ، له مؤلفات عدة منها : (حوار لامواجهة) و (التطرف الديني وأبعاده) .
انظر : غلاف كتابه (التطرف الديني وأبعاده).

الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك ، وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها أفضى بحثهم إلى وقفة مع الأصول . . . »[١] ، وأخرج كثيراً مما صدر عن النبي ﷺ من الأقوال والأفعال عن دائرة التشريع بحجة أنها صدرت عنه بوصفه بشراً كسائر البشر لا بوصفه نبياً مرسلاً يوحى إليه[٢] ، ويرى أن الإسلام لا صلة له بالتنظيم في مختلف جوانب الحياة وشؤونها وتقديم الحلول الثابتة للمشكلات [٣]، ويقرر أنه ينبغي أن تدور النصوص الشرعية مع المصالح البشرية حيث دارت [٤] .

ومن الأصول التي يريد تغييرها تحت مسمى الاجتهاد والتجديد القاعدة الأصولية التي تقول : « إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » التي قررها أهل العلم في فهم الشريعة والعمل بها ، والتي لا شك أنها تصادر نظرية العقلانيين دعاة التجديد ومسعاهم في قصر الشريعة الإسلامية على الأزمنة الأولى للإسلام ، ولذا شن هجومه عليها وادعى أنها لم تعد قابلة للتسليم بدون مناقشة [٥] .

٢ - فهمي هويدي[٦] الذي دعا إلى فتح باب الاجتهاد وتحكيم العقل في

---

(١) مقال (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر) - مجلة (العربي) ، العدد (٢٢٢) الصادر في مايو عام ١٩٧٧م ، ص ١٨ .

(٢) راجع : مقاله (الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه) - مجلة (العربي) العدد (٢٢٥) الصادر في أغسطس عام ١٩٧٧م ، ص ١٦ .

(٣) راجع : كتابه (حوار لا مواجهة) ص ١٦ ، ط الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ، دار الشروق - القاهرة .

(٤) راجع : مقاله (الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه) ص ١٧ .

(٥) راجع : كتابه (حوار لا مواجهة) ص ٣٧ ومابعدها .

(٦) كاتب وصحفي إسلامي مصري معاصر ، ذو نزعة عقلانية عصرية تحديثية ، اهتم في كتاباته بالقضايا الإسلامية المعاصرة ، من كتبه : (تزييف الوعي) و (القرآن والسلطان) .

النصوص الشرعية وتقديم المصلحة دائماً على النص مدعياً أن ذلك ثابت عن أغلب الفقهاء ، كما دعا إلى تخطي الأحكام الشرعية الثابتة بالنص وتغيير الأحكام تبعاً لتغير الزمان، ووصَفَ احترام النصوص الشرعية وعدم تقديم العقل عليها وصف هذا العمل بأنه عبادة للنصوص ، ورمى القائمين بذلك بالجمود والوثنية[١] .

٣ - حسن الترابي[٢] الذي دعا إلى التغيير في أصول الفقه الإسلامي تحت مسمى الاجتهاد والتجديد[٣]، وأخرج كثيراً من الأحاديث النبوية من حيز الاحتجاج رغم صحة أسانيدها بحجة أنها صدرت عن النبي ﷺ بصفته البشرية[٤]، وطعن وشكك في الأصول والقواعد والضوابط التي وضعها علماء

---

(١) راجع : مقاله (وثنيون هم عبدة النصوص) - مجلة (العربي) ، العدد (٢٣٥) الصادر في رجب ١٣٩٨هـ / يونيو ١٩٧٨م .

(٢) حسن بن عبدالله الترابي ، من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصرين بالعالم الإسلامي ، ومن قادة العمل السياسي بالسودان ، ولد بمدينة (كسلا) بالسودان عام ١٩٣٢م ، تخرج في كلية القانون بجامعة الخرطوم عام ١٩٥٥م ، ونال درجة دكتوراة الدولة في القانون الدستوري عام ١٩٦٤م ، شغل منصب عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم ، وتزعم حزب التجمع الإسلامي (جبهة الميثاق الإسلامي) بين عامي ٦٤ - ١٩٦٩م ، ويشغل حالياً منصب النائب العام وعضو المكتب السياسي بحكومة جمهورية السودان ، ورئيس المجلس الوطني السوداني ومستشار رئيس جمهورية السودان للشؤون الخارجية ، من مؤلفاته : (المسألة الدستورية) و (الحركة الإسلامية في السودان) و (الصلاة عماد الدين) و (الإيمان وأثره في حياة الإنسان) .
انظر : كتابه (تجديد أصول الفقه الإسلامي) ص ٤٦ ، ط الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة .

(٣) راجع : كتابه (تجديد أصول الفقه الإسلامي) .

(٤) انظر : محمد سرور زين العابدين - دراسات في السيرة النبوية ، ص ٣٠٨، ط الثانية عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الأرقم ، برمنجهام - بريطانيا .

الجرح والتعديل - رحمهم الله - في خدمة حديث رسول الله ﷺ[(١)]، وأنكر - فيما أنكر بأسلوبه العقلاني - حد الرجم[(٢)]، وجعل حد شارب الخمر لايتعدى الجلد بين عشرين وأربعين جلدة[(٣)]، كما أنكر نزول نبي الله عيسى عليه السلام في آخر الزمان المعدود من علامات الساعة، وَرَدَّ الأحاديث المتواترة في ذلك بحجة أنها تتعارض مع العقل، وإذا تعارض العقل مع النقل فإن العقل هو المقدم[(٤)].

٤ - الشيخ عبدالله العلايلي[(٥)] الذي فرق بين العبادات والمعاملات فادعى أن الأولى ينبغي الأخذ فيها بما جاء في القرآن وبما صح من الحديث، أما الثانية فيؤخذ فيها بالقرآن وحده ويستأنس فيها بالحديث استئناساً فقط بحجة أن العبادات تبتلات وابتهالات شأنها تسامي الفرد روحياً، وأما المعاملات فهي أمور

---

(١) راجع : كتاب (مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي) للأمين الحاج محمد أحمد ص ٥٥ - ٥٧، ط الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، مركز الصف الألكتروني للطباعة والنشر.

(٢) راجع : كتاب (مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين) للدكتور محمود الطحان، ص ٣١، ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مكتبة دار التراث - الكويت. وكتاب (الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول) لأحمد بن مالك، ص ١٢، بتقديم وتصحيح محمود بن عبدالله برّات، ط الثالثة .

(٣) راجع : الصارم المسلول، ص ١٢.

(٤) انظر: محمد سرور زين العابدين - دراسات في السيرة النبوية ص٣٠٨.

(٥) الشيخ عبدالله بن عثمان العلايلي، مفتي جبل لبنان سابقاً، ولد سنة ١٩١٤م بلبنان، وفيه تلقى تعليمه الأولي، ثم انتقل سنة ١٩٢٤م إلى مصر والتحق بالأزهر، وتتلمذ فيه على أيدي علماء عدة منهم سيد المرصفي ويوسف الدجوي، وعاد إلى لبنان عام ١٩٤٠م، له اهتمام كبير باللغة والأدب، من مؤلفاته : (الإمام الحسين) و (دستور العرب القدامى) و (المعجم) و (المعري ذلك المجهول) .

انظر : د . فايز ترحيني - الشيخ عبدالله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر ص ٢١ ومابعدها، ط الأولى ١٩٨٥م، منشورات عويدات - بيروت، باريس .

دنيوية شأنها التنظيم الاجتماعي العام ، ولذا فهي خاضعة للمتغيرات العامة الدائبة ففي كل حين هي في شأن[١] ، ورأى أن سبيل التجديد في الدين هو التبديل والتشكيل والتكييف في الشريعة إزاء الظروف والأحوال المتغيرة[٢] ، وصرح بذلك في وصفه للشريعة العملية - كما يسميها - فقال : « فالشريعة العملية إذن هي من الليان بحيث تغدو طوع البنان إزاء الظرف الموجب مهما بدا متعسراً متعذراً »[٣] ، وانتهى به منهجه العقلاني إلى القول بأن العقوبات الشرعية المنصوص عليها في كتاب الله - كالقصاص وعقوبة القطع في السرقة - ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها ، ولذا فكل مايؤدي مؤداها يكون بمثابتها وتظل هي الحد الأقصى الذي لايلجأ إليه إلا إذا لم تفد الروادع الأخرى ، وادعى أن هذا هو ماتمليه روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام ، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين هذا مقطوع اليد والآخر مقطوع الرجل والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف[٤] .

وأما الرجم في عقوبة الزنا فلا يقول به مطلقاً بحجة أن ماشاع وذاع من قول بالرجم إنما يعتمد على طائفة من الأحاديث التي لاترتفع عن درجة الحسن ، وأن هذه الأحاديث مخالفة للقرآن الكريم مخالفة صريحة[٥] .

٥ - الدكتور محمد معروف الدواليبي[٦] الذي ادعى أن الشريعة

---

(١) راجع : كتابه (أين الخطأ) ص ١٠٨ ، ط الثانية ١٩٩٢م ، دار الجديد ، بيروت - لبنان .

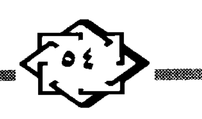
(٢) راجع : المرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٨ .

(٤) راجع : المرجع السابق ص ٧٣ ومابعدها .

(٥) راجع : المرجع السابق ص ٨٠ .

(٦) باحث ومفكر سوري معاصر ، مجاز في العلوم الإسلامية من الكلية الشرعية في (حلب) ، وحاصل على درجة الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس ، كثير الكتابة =



الإسلامية أعطت العقول البشرية مطلق الحرية في الاجتهاد ، وذلك في تغيير الأحكام الشرعية تبعاً لتغير الزمان وتغير مصالح البشر [١] . ومما قاله بهذا الشأن قوله : « . . . فلقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشتراع وأخذت به . أما التغيير لحكم لم يُنسخ نصه من قبَل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين ، تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً ، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع ، وأعطت فيه درساً بليغاً عن مقدار ماتعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد ، ومن تقدير لتحكيم المصالح في الأحكام . وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي تُعلن بأنه (لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) » [٢] .

٢ - الاتجاه العلماني :

هو اتجاه فكري عقدي منسوب إلى العلمانية ، والعلمانية ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) بالإنجليزية ، أو (Secularite) بالفرنسية ، وهي كلمة لاصلة لها بلفظ «العلم» ومشتقاته على الاطلاق ، ذلك أن مايقابل كلمة « العلم » في الإنجليزية والفرنسية هو كلمة (Science) ، ومايقابل لفظ المذهب العلمي هو لفظ (Scientism) ، وأما النسبة إلى العلم فهي (Scientific) بالإنجليزية أو (Scientifique) بالفرنسية .

= والتأليف ، من مؤلفاته : (المدخل إلى السنة وعلومها) و (المدخل إلى علم أصول الفقه) و (الدولة والسلطة) و (موقف الإسلام من العلم) و (المدخل إلى الحقوق الرومانية) .

(١) راجع : مقاله (النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان) - مجلة (المسلمون) العدد (٦) الصادر في شعبان ١٣٧١هـ/ مايو ١٩٥٢م ، السنة الأولى ص ٥٥٣ .

(٢) المرجع السابق .



والترجمة الصحيحة للكلمة هي « اللادينية » أو « الدنيوية » لابمعنى مايقابل الأخروية فحسب ، بل بمعنى أخص هو مالا صلة له بالدين ، أو ماكانت علاقته بالدين علاقة تضاد . وزيادة الألف والنون في قولنا « علماني » غير قياسية في اللغة العربية ، وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم «روحاني، وجسماني ، ونوراني . . . » .

والمراد بالاتجاه العلماني هنا : هو ذلك الاتجاه الفكري الذي يسعى إلى فصل الدين عن الحياة بكافة جوانبها أو إلى إقامة الحياة على غير أساس من الدين سواء بالنسبة للأمة أو للفرد (١) . على أن أصحاب هذا الاتجاه يتفاوتون بعد ذلك في موقفهم من الدين فبعضهم يسمح به مع عزله عن واقع الحياة ومجرياتها ، وبعضهم يعاديه ويحاربه .

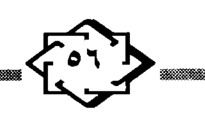
وقد نشأت العلمانية في بيئة غريبة تماماً عن البيئة الإسلامية ، فقد نشأت في أوروبا نتيجة لظروف وعوامل عديدة منها :

١ - تعرض الديانة النصرانية للتحريف وإدخال الأغلاط البشرية في صلب مفاهيمها وحشوها بالخرافات المضادة لبداهة العقول السليمة ، وقد تمثل هذا في تبني عقيدة التثليث - عن طريق القس « بولس » أو شاؤل اليهودي الذي زعم أنه يتلقى التعاليم النصرانية من المسيح عليه السلام تلقياً إلهامياً روحياً - وهي عقيدة وثنية فاسدة تزعم أن الله ثالث ثلاثة « أقانيم » هي : الله الرب ، والله الابن ، والله روح القدس .

كما تمثل في تفريط الكنيسة بحفظ الإنجيل بنصه السماوي وصبغته الإلهية

---

(١) انظر : سفر الحوالي - العلمانية ، ص ٢١ ، ٢٤ ، ط الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة . وراجع في هذا كتاب (نشأة العلمانية) للدكتور محمد زين الهادي العرمابي ، ص ١٥ - ٢٤، ط الأولى ١٤٠٧هـ ، دار العاصمة - الرياض .



مما أدى إلى تحريفه والقول على الله بغير علم ، وبالتالي إلى كثرة الأناجيل التي تنسب إلى الله تعالى حيث بلغت سبعين إنجيلاً يكذب بعضها بعضاً ، وظل الأمر كذلك إلى أن دعا الامبراطور الروماني الوثني قسطنطين إلى عقد مؤتمر نيقيه الكنسي عام ٣٢٥ م الذي أقر الأناجيل الأربعة المنسوبة لـ « متى ، ولوقا ، ومرقص ، ويوحنا » بدون إبداء المبرر لذلك وحرّم بقية الأناجيل واعتبرها مزيفة مكذوبة .

كما تمثل في تبني عقيدة الخطيئة الموروثة التي تزعم أن المسيح عليه السلام رضي بصلبه وإراقة دمه على الصليب ليكفر عن البشرية خطأ آدم عليه السلام حينما عصى ربه وأكل من الشجرة . وكذلك في تبني عقيدة العشاء الرباني وهي إقامة وليمة تذكارية في عيد الفصح قوامها الخبز والخمر اللذان يرمزان إلى جسد ودم المسيح وذلك إحياءً لذكرى موته ، مع الاعتقاد بأن متناولي ذلك العشاء إنما يأكلون - في حقيقة الأمر - جسد المسيح ويشربون دمه ، وكذلك شعيرة التعميد وذلك بغمس الإنسان الذي يريد الدخول في النصرانية في الماء ، وأيضاً ابتداع الرهبانية فأصبح الحرمان من طيبات الحياة وكبت الفطرة التي خلق الله الناس عليها هو عنوان الكمال والتقوى والفضيلة .

٢ - الطغيان والاستبداد الكنسي الذي تمثّل في فساد القسس والبابوات وانغماسهم في المحظورات ، حيث انحطت أخلاقهم انحطاطاً عظيماً وانتشر الفسق والفجور والخلاعة بينهم واستحلوا ماحرموه على غيرهم ، واستحوذ عليهم الجشع وحب المال حيث كانوا يفرضون على الناس الإتاوات المالية الباهظة التي تجبى إليهم مباشرة ، كما كانوا يفرضون عليهم نظام السخرة والعشور ، وذلك بأن يعملوا في الأرض التي تملكها الكنيسة يوماً كل أسبوع بدون أجر ، وكانوا يبيعون المناصب والوظائف كالسلع ، ويؤجرون أرض الجنة بالوثائق

والصكوك وتذاكر الغفران[١] ، ويأذنون بنقض القانون ويمنحون شهادات النجاة وإجازات حل الحرمات والمحظورات ، ويرتشون ويُرابون ويُبذرون كثيراً في إنفاق المال [٢] .

وتمثّل أيضاً في تمتع الكهنة والقساوسة والرهبان بالنفوذ الواسع والصلاحيات المطلقة والسلطان العظيم ، وقيامهم بالحجر على الناس في فهم الكتاب المقدس وتفسيره وحصر مهمة ذلك فيهم وجعلها حكراً عليهم ، وتنصيب أنفسهم على أنهم الصفوة ذات الفهم الراقي ، وكان البابا يعتبر نفسه نائباً عن المسيح عليه السلام ويستمد سلطته من تعيين المسيح له مباشرة .

« ولقد نشأ عن هذه الرغبة في السمو والتسلط صراع بين البابوات والأباطرة استخدم فيه البابوات وبخاصة جريجوري السابع أعظم بابوات العصور الوسطى (١٠٧٣- ١٠٨٥م) توقيع عقوبة الحرمان ضد الأفراد وضد الجماعات »[٣] .

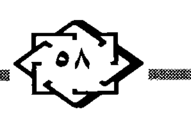
٣ - الصراع بين الكنيسة والعلم ، فلكي تحتفظ الكنيسة بسيطرتها على

---

(١) زعموا أنه يمكن بواسطة صكوك الغفران هذه تكفير الخطايا التي ارتكبت في الماضي والتي سترتكب في المستقبل ، بل زعموا أن أثر هذه الصكوك يمتد إلى الموتى أيضاً وأن باستطاعة كل نصراني حي له عزيز احتواه القبر أن يشتري له نيابة عنه صك غفران فيغفر الله عز وجل بموجبه لهذا الميت كل ذنوبه مهما كثرت ويدخله جنات النعيم .
انظر : إسماعيل الكيلاني - فصل الدين عن الدولة ، ص ١١٦ ، ط الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

(٢) انظر كلاً من : أبو الحسن الندوي - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص ٢٤٦ ، ط عام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، مكتبة السنة ، القاهرة .
والدكتور جمعة الخولي - الاتجاهات الفكرية المعاصرة وموقف الإسلام منها ، ص ٣٩ ، ط الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة .

(٣) إسماعيل الكيلاني - فصل الدين عن الدولة ، ص ١١٠ .



أتباعها لم تكتف باحتكار حق فهم الكتاب المقدس وتفسيره، كما لم تكتف بإدخالها معميات عديدة في الشعائر التعبدية وفرض قبولها على الناس ومنعهم من مناقشتها فيها ، بل أتبعتها بأمثالها في الكون والحياة ، فادعت آراء ونظريات جغرافية وتاريخية وفلكية وطبيعية مما كان سائداً في عصرها ، وجعلتها مقدسة لاتجوز مناقشتها ولاتصحيحها ولاتجربتها ولا القول بسواها ، فكان البابوات ورجال الكهنوت يضيقون ذرعاً بأية معرفة عدا معرفتهم ويحكمون بالكفر والإلحاد على من خالف مقرراتهم ، فنصبوا أنفسهم للحد من العلم الذي كانت غيرتهم منه بادية للعيان .

تم هذا في الوقت الذي انفجر فيه بركان العقلية الأوروبية ، وبدأ علماء الطبيعة والعلوم الأخرى يحطمون سلاسل التقليد الكنسي ، فخاضت الكنيسة معهم معركة حامية الوطيس ملتهبة الأوار مدارها : مسألة موضع الأرض من الفضاء ، وهل هي تدور حول الشمس أم لاتدور ؟

وارتفعت أصوات العلماء بانتقاد الكنيسة وبيان زيفها وتسفيه آرائها ، مما أدى إلى قيام حركة تنكيل واضطهاد شديدين على يد محاكم التفتيش التي أنشأتها الكنيسة لمعاقبة الخارجين على سلطانها والمخالفين لما تقوله ، فحكمت في المدة من عام ١٤٨١ إلى عام ١٤٩٩م أي في حدود ثمانية عشر عاماً على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء فأحرقوا ، وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير فشهروا وشنقوا ، وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت(١)(٢) .

---

(١) انظر كلاً من : المرجع السابق ص ١١١ - ١١٣ .
والشيخ محمد عبده - الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، ص ٤٧ ، ط الثانية ١٩٨٣م ، دار الحداثة - بيروت ، لبنان .

(٢) من العلماء الذين تمت محاكمتهم على يد الكنيسة في القرون الوسطى : =

ونتيجة لكل ماتقدم فقد سخط الناس على الكنيسة أيما سخط ونقموا عليها نقمة لاهوادة فيها ، وانسحب هذا السخط وتلك النقم على الدين عامة وكل مايمت له بصلة ، بل كرهوا كل متدين ومثل أمامهم ذلك الشبح المخيف من جلادي الكنيسة ، وفكروا بالخروج من وهدة عقل الكنيسة المتحجر ومن دينها الذي أيقنوا أنه والعلم نقيضان لايجتمعان وخطان متوازيان لايلتقيان(١) ، فكانت الثورة الفرنسية التي قامت سنة ١٧٨٩م والتي هي بمثابة البركان الذي كان يغلي في صدور الناس عامة والعلماء خاصة ضد الكنيسة ورجالها وانفجر فألقى بحممه بعيداً ، حيث أطاحت هذه الثورة برجال الدين المستبدين وقذفت بهم إلى زوايا المعابد المظلمة ، وأبعدتهم عن ميدان الحياة كلها ولاسيما في مجال الحكم والقضاء والتشريع ، وبذلك تم الفصل التام بين الدين والدنيا وبين الدين والدولة

= ١ - غاليليو الذي قال بدوران الأرض حول الشمس ، وقد اضطر لشدة السجن والتعذيب الذي تعرض له أن يتراجع عن آرائه ويعلن توبته - وهو جاث على ركبتيه - أمام البابا أربان الثامن سنة ١٦١٥م .

٢ - نيوتن الذي قال بقانون الجاذبية .

٣ - كوبر نيكوس الذي لم يفلت من قبضة الكنيسة إلا بإدراك الموت له ، وصودرت كتبه من بعده وأحرقت وحرم على أتباع الكنيسة الاطلاع عليها .

٤ - جيورد انوبرونو الذي أحرقته الكنيسة حياً وذرته في الرياح .

٥ - شيكودا سكولي الذي كان ذا شهرة وعلم في الفلك بجامعة كولونيا ، وتم حرقه حياً في فلورنسا .

٦ - دي رومينس الذي قال إن قوس قزح ليست قوساً حربية بيد الله ينتقم بها من عباده إذا شاء كما تزعم الكنيسة ، بل هو انعكاس ضوء الشمس في نقط الماء ، فجُلب إلى روما وحبس حتى مات ، ثم حوكمت جثته وكتبه وحُكم عليها وألقيت في النار .

انظر : د . جمعة الخولي - الاتجاهات الفكرية المعاصرة وموقف الإسلام منها ، ص ٤١ - ٤٢ .

(١) انظر : د . محمد زين الهادي العرمابي - نشأة العلمانية ، ص ٢٧ .



في أوروبا ، وتحول الدين لدى الغربيين إلى صلة بين العبد وربه فقط كما تمثل في طقوس جوفاء يمارسها المتدين منهم في زوايا الكنيسة ثم يخرج بعد ذلك للحياة العامة ملقياً كل تعاليم الكنيسة وراء ظهره .

ومع أن العلمانية نشأت في أوروبا نتيجة لظروف خاصة بها - كما لاحظنا فيما سبق - فقد انتقلت إلى العالم الإسلامي بلا مبرر ، فلا وجود في الإسلام لحكومة دينية بالمفهوم الكهنوتي الكنسي ، وليس في الإسلام حجر على القلوب والعقول ، ولا مايُجيز اضطهاد العلم والعلماء ، كما لم تقم في بلاد المسلمين محاكم تفتيش تحاكم الضمائر والوجدان وتحكم بالحرق والتعذيب والسجن والتشريد .

ولعل مما ساعد على هذا الانتقال ماحصل في أوروبا من نهضة مادية بعد فصل الدين فيها عن الدولة ، مما أحدث لدى الناس شعوراً بأن التحضر والتمدن لايكون إلا بطرح الدين جانباً وإبعاده عن واقع الحياة . وكذلك ماحصل في العالم الإسلامي في العصور الأخيرة من تأخر في مختلف المجالات بسبب البعد عن منهج الله وطريق الرسل عليهم السلام ، ثم وقوع معظم بلاد العالم الإسلامي في قبضة الاستعمار الغربي وإسقاط الخلافة الإسلامية بوصفها نظاماً للحكم والإدارة في الإسلام ، وماصاحب ذلك من غزو فكري ثقافي منظم لشعوب العالم الإسلامي استهدف إبعادهم عن دينهم بوسائل مختلفة وتحت أسماء برّاقة كالتحديث والتمدن والتحضر والتغيير الاجتماعي . بالإضافة إلى الهزيمة النفسية التي مني بها كثير من المسلمين بعد الاحتلال العسكري الغربي لبلادهم ، وماجُبل عليه المغلوب من تقليد للغالب .

وكان نصارى العرب أول من روَّج للعلمانية وبث أفكارها في البلاد الإسلامية حيث كانوا أسبق من غيرهم اتصالاً بالثقافة الغربية[١] ، ثم تابعهم في

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٤٨ .

ذلك الناقلون للفكر الغربي من أبناء المسلمين ممن يُسمون بـ (المستغربين) ، حيث نادى هؤلاء «بضرورة فصل الدين عن الدولة في الحكومات الإسلامية محاكاة لما حصل في الغرب ، وعملوا على ترسيخ مفهوم ذلك الفصل وتعميمه وغرسه في أذهان الأجيال ، فالدين في نظرهم يجب أن يُحصر في حياة الفرد ولاشأن له بحياة المجتمع وشؤون الحكم والدولة ، والأمة في نظرهم هي مصدر السلطات والتشريع ، أما علاقة الحكومة بالدين فيجب حصرها في المناسبات الرسمية وفي مظاهر الأعياد والمراسم الشكلية أسوة بأوروبا الحديثة متجاهلين الفروق الجوهرية بين طبيعة الإسلام وطبيعة المسيحية المحرفة .

كما عملوا على تخفيف وقع ذلك الأمر على أسماع وأفهام الأمة المتدينة ، فَلبَّسوا الأمر على الناس بادعاء أن ذلك الفصل ليس فيه أي خطر على الدين وعلى الحكومة بل إن فيه اعتناء بكل منهما على حدة دون أن يكون هناك إضرار بأي منهما ، وأشاعوا فيهم أن سبب تأخر المسلمين وتخلفهم هو عدم تطبيقهم لذلك الفصل ، وأوهموهم بأنه لارقي ولاتقدم للأمة الإسلامية إلا بالأخذ بذلك المبدأ والعمل بمقتضاه في جميع المجالات والميادين »[(١)] .

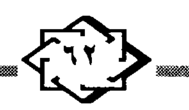
« ولقد كان من أخطر هؤلاء المستغربين المنادين بفصل الدين عن الدولة الأستاذ علي عبدالرازق[(٢)] الذي ألف سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م كتاباً في الخلافة سماه « الإسلام وأصول الحكم » جرَّد فيه الإسلام من سلطة الدولة وأعلن فيه -

---

(١) مفرح القوسي - الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

(٢) علي بن حسن بن أحمد عبدالرازق ، ولد بمصر عام ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٨م ، عالم أزهري تولى منصب القضاء الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية ، سحبت منه شهادة الأزهر وأخرج من زمرة العلماء بسبب تأليفه كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ، توفي عام ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م .

انظر : الزركلي - الأعلام ، جـ٤/ ص ٢٧٦ ، ط ٧ ، عام ١٩٨٦م ، دار العلم للملايين - بيروت .



بكل جرأة - أن الإسلام لايشترط للحكومة صورة معينة[١] ، وأن الشريعة الإسلامية روحية محضة لاعلاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا ، وأن الإسلام بريء من تلك الخلافة التي تعارف عليها المسلمون وأنها ليست في شيء من الخطط الدينية ، وأن القضاء في الإسلام وظيفة غير شرعية [٢] .

كما ادعى فيه أن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضع إبهام وغموض ، وأن جهاده كان في سبيل الملك لافي سبيل الدين وإبلاغ الدعوة إلى العالمين ، وأن مهمته كانت محصورة في تبليغ الدين مجرداً عن الحكم والتنفيذ [٣] .

وزعم أن حكومة أبي بكر الصديق وجميع الخلفاء بعده حكومة لادينية ، وأن جميع الخارجين عليه المانعين أداء الزكاة لم يكونوا خارجين على الإسلام ، وأن قتالهم لم يكن دينياً بل كان سياسياً للدفاع عن دولة العرب ووحدتهم[٤]»[٥] .

وممن سار على خطى علي عبدالرازق في الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة الشيخ خالد محمد خالد[٦] في كتابه (من هنا نبدأ) الذي أنكر فيه ارتباط الدين

---

(١) راجع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ص ٨٢ - ٨٣ ، ط دار مكتبة الحياة - بيروت .
(٢) راجع المرجع السابق في الصفحات : ٣٧ - ٤٧ ، ٦٥ - ٨٦ ، ١٨١ - ١٨٢ .
(٣) راجع المرجع السابق في الصفحات : ٩٥ ومابعدها ، وص ١١١ ومابعدها ، وص ١٤٧ .
(٤) راجع المرجع السابق ص ١٩١ - ٢٠١ .
(٥) مفرح القوسي - الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص ٤٧٥ - ٤٧٦ بتصرف يسير .
(٦) كاتب ومفكر مصري معاصر ، ولد بمحافظة الشرقية بمصر سنة ١٩٢٠م ، تَعلّم بالأزهر ، كان عضواً في المجلس الأعلى للآداب والفنون في مصر ، كثير الكتابة والتأليف ، يُمثّل كتابه (من هنا نبدأ) مرحلته الأولى التي كان رافضاً فيها مفهوم =



بالدولة في الإسلام[١] ، وأنكر وجود حكومة للنبي ﷺ وادعى أن وظيفته كانت تقتصر على النبوة لا الملك وعلى الهداية لا الحكم ، وأما ما مارسه ﷺ من مظاهر السلطة السياسية كإجراء المفاوضات مع الأعداء وعقد المعاهدات وقيادة الجيوش في الحرب فلا تدل - في نظره - على وجود حكومة له ﷺ ، وأنه إنما فعل ذلك لأن الضرورات الاجتماعية هي التي ألجأته إلى ذلك ليحقق المنفعة والسعادة لمجتمعه الجديد ، كما ادعى أنه ﷺ لم يكن حريصاً على أن يمثل شخصية الحاكم لأن مقام الرسالة أرفع مقام[٢] .

وقاس الدين الإسلامي الصحيح على الدين النصراني الكنسي المحرف ، فادعى أن هناك كهانة شرقية إسلامية كالكهانة الكنسية الغربية ، كما قاس تاريخ المسجد في الإسلام على تاريخ الكنيسة في النصرانية ، وساوى بين كهنة الكنيسة في موقفهم من العلم والحضارة وبين موقف علماء المسلمين منهما[٣] .

وأنكر حاجة المسلمين إلى حكومة دينية لإقامة الحدود الشرعية ، لأن هذه الحدود جميعاً موقوفة عن العمل في نظره وليس هناك مجال لإقامتها[٤] ، واجتهد لإقامة البراهين التي تثبت فساد الحكومة الدينية وأنها إحدى المؤسسات

= الحاكمية الإلهية ومايترتب عليه من قيام دولة تحكم بالشرع الإلهي ، وأما المرحلة الثانية فيمثلها كتابه (الدولة في الإسلام) ، وهي التي تحول فيها عن موقفه السابق المنحرف ورجع فيها إلى الحق ، توفي سنة ١٩٩٦م .
انظر : أحمد العلاونة - ذيل الأعلام ، ص ٧٧ ، ط الأولى ١٤١٨هـ ، دار المنارة - جدة .

(١) راجع كتاب (من هنا نبدأ) ص ١٦٨ ، ط الرابعة عام ١٩٥٠م ، دار النيل للطباعة - القاهرة .

(٢) راجع ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٣) راجع ص ١٨٠ ومابعدها .

(٤) راجع ص ١٧٠ ومابعدها .

التاريخية التي استنفدت أغراضها ولم يَعُد لها في التاريخ الحديث دور تؤديه .

واتخذ مما حصل من أخطاء وتجاوزات من بعض المتسبين للإسلام براهين وأسباباً لضرورة الفصل بين الدين والدولة في الإسلام ، وادعى أن الحكومة الدينية لاتستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ولامن سنة رسوله ، بل من نفسية الحاكمين وأطماعهم ومنافعهم الذاتية ، كما ادعى أنها تعتمد في قيامها على سلطة غامضة لايُعرف مأتاها ولايُعلم مداها ولاتفسر وجودها إلا بأنها ظل الله في الأرض(١) .

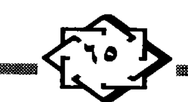
وقد تم تطبيق مبادئ العلمانية - على الصعيد العملي - في تركيا على يد مصطفى كمال أتاتورك ابتداءً من عام ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م ، ثم تلت تركيا في ذلك معظم البلاد الإسلامية ، حيث أقصت الدين ومنعته من التدخل في شؤون الحكم والقضاء والتشريع والسياسة والاقتصاد ، وعمدت إلى تطبيق القوانين الوضعية الأجنبية ونبذ الشريعة الإسلامية وحصرها فيما يسمى بقوانين الأحوال الشخصية .

وفي العصر الحاضر أصبحت (العلمانية) اتجاهاً فكرياً قوياً في عالمنا الإسلامي تبناه كتاب ومفكرون معاصرون اجتهدوا كثيراً في ترسيخه وتبرير أفكاره ومبادئه والعمل بها في المجتمعات الإسلامية . وكان من أبرز أفكار هذا الاتجاه :

١ - رفض مبدأ التحاكم إلى شرع الله ومعاداة الشريعة الإسلامية، وادعاء

---

(١) راجع ص ١٧٤ ومابعدها ، وقد تراجع الشيخ خالد محمد خالد مؤخراً عن أفكاره هذه - كما تقدم في ترجمته - واعترف بمجانبته الصواب فيها ، وأعلن أن الإسلام بالذات لايمكن عزل الدين فيه عن الدولة إلا إذا أمكن عزل الدين فيه عن الدين . راجع في هذا ماكتبه في جريدة (الأخبار) القاهرية في العدد رقم (٧٨٥٨) الصادر يوم الثلاثاء ٢٣ أغسطس ١٩٧٧م .



أن تحكيمها في كل شأن من شؤون الحياة يقعد بالمسلمين عن ملاحقة التطور والوفاء بمقتضياته، لأن الشريعة أساسها الدين ، والدين ثابت لايتغير وأما الحياة فهي في تغير دائم وتحول مستمر ، فأنى للجامد الثابت أن يحكم المتحول المتغير ويفي بحاجاته ؟[١] .

٢ - أن الدين الإسلامي لايعدو أن يكون علامات مضيئة على الطريق ، فهو جملة من الإرشادات الإيمانية والوصايا الخلقية ، ولاعلاقة له بما وراء ذلك من بقية جوانب الحياة ، فمملكته في الضمير وخطابه إلى الأرواح[٢] .

٣ - أن إقامة الدولة على أساس من الدين الإسلامي يؤدي إلى قيام دولة ثيوقراطية كهنوتية تحكم بالحق الإلهي وتحتكر لنفسها تفسير الدين وفرضه على الناس بالقسر والقوة ، من دون أن يكون لهم حق الاعتراض والمراجعة .

٤ - أنه لاتعارض بين الإسلام والعلمانية ، وأن للعلمانية تاريخاً في الإسلام .

٥ - أن تطبيق مبدأ العلمانية في الحكم هو السبيل الوحيد للتطور والتقدم والأخذ بأسباب الحضارة والمدنية .

ومن هؤلاء الكتاب والمفكرين المعاصرين الذين تبنّوا هذا الاتجاه الفكري مايلي:

١ - الدكتور فؤاد زكريا[٣] الذي سعى إلى إثبات مشروعية العلمانية في

---

(١) انظر : د . صلاح الصاوي - تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية ، ص ١٧٥ ، ط الأولى ١٤١٢هـ ، دار طيبة - الرياض .

(٢) انظر : د . صلاح الصاوي - المواجهة بين الإسلام والعلمانية ، ص ٢٩ ، ط الثانية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ، الآفاق الدولية للإعلام - القاهرة .

(٣) فؤاد حسن زكريا ، من أقطاب العلمانية المشهورين ، ومن المهتمين بنقد الصحوة الإسلامية المعاصرة ، ولد في (بورسعيد) بمصر في ديسمبر ١٩٢٧م ، نال درجة =

المجتمعات الإسلامية وادعى أنه لايوجد تعارض بين الإسلام والعلمانية ، وأن العلمانية تعرضت - على أيدي خصومها - إلى سوء فهم شديد أساء إلى سمعتها وأظهرها بمظهر النقيض للإسلام [١] .

واعترض على الدعوة إلى الإسلام الشامل بحجة أن ذلك يفتح الباب للانغلاق الفكري والتحجر الحضاري[٢] ، وشكك في صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان ، وادعى أن اعتقاد ذلك يؤدي إلى الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي[٣] ، كما عارض التحاكم إلى شرع الله بدعوى عدم نجاح الشريعة في إقامة المجتمع المنشود - من حيث تحقيق الحق والعدل والخير - طيلة القرون الماضية ، وهذا - في نظره - يعكس عدم صلاحية نظامها في ذاته للقيام بتلك المهمة [٤] .

٢ - الدكتور محمد النويهي[٥] الذي سعى جاهداً إلى إيجاد المبرر لقبول

= الدكتوراة في الفلسفة من جامعة (عين شمس) عام ١٩٥٦م ، ترأس تحرير مجلتي (الفكر المعاصر) و (تراث الإنسانية) بمصر ، وعمل أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة الكويت ، ومستشاراً لسلسلة عالم المعرفة الصادرة في الكويت ، من مؤلفاته : (الإنسان والحضارة) و (التفكير العلمي) و (مشكلات الفكر والثقافة) .
انظر : ترجمته لكتاب (حكمة الغرب) جـ ٢/ ص ٣٣٢ ، نشر : سلسلة (عالم المعرفة) سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م .

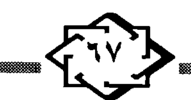
(١) راجع مقاله المنشور في جريدة (الأهرام) المصرية في عددها الصادر في ١٨/ ٧/ ١٩٨٦م .

(٢) راجع كتابه (الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة) ص ١٦٣ ومابعدها ، ط الثالثة ١٩٨٨م ، دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة .

(٣) راجع المرجع السابق ص ١٢ - ١٣ .

(٤) راجع المرجع السابق ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٥) محمد محمد الدسوقي النويهي ، كاتب ومفكر مصري معاصر ، وأحد تلاميذ الدكتور=



العلمانية وتطبيقها في المجتمعات الإسلامية ، وذلك بإدعاء أن ظروف نشأتها في أوروبا في القرون الوسطى من حيث تسلط الكنيسة ورجالها على الناس وفرض سلطتها وهيمنتها على كل مجريات الحياة والعلم والفكر . . . لها مايشابهها في المجتمعات الإسلامية ، حيث زعم أنه ظهر في المجتمعات الإسلامية منذ انهيار الخلافة العباسية طبقة كهنوتية احتكرت لنفسها حق تفسير الإسلام وتحديد الإيمان والكفر والزيغ وحق الحكم على كل رأي جديد ، ونصبت من نفسها عدواً لحرية التعبير والرأي وحرية النقاش ، كما ادعت لنفسها حق الحكم على كل مذهب من مذاهب السياسة والاقتصاد والاجتماع وتحديد مايقبله الإسلام منها ومايرفضه ، وادعى أن هذه الطبقة - وهم علماء الدين الإسلامي في نظره - قد أذاقت أحرار الفكر ودعاة التغيير ألوان العداء والاضطهاد ، أي أنها جعلت من نفسها محاكم تفتيش كتلك التي وجدت في أوروبا في القرون الوسطى ، وضرب لذلك بعض الأمثلة وهي اعتراض علماء الأزهر على كل من علي عبدالرازق وخالد محمد خالد وطه حسين ومحمد أحمد خلف الله علّى ما أذاعوه من أفكار منحرفة ونَقْد كتبهم وتعريتها وتحذير المسلمين منها ، وشبَّه عمل علماء الأزهر هذا بجرائم الصلب والحرق والتعذيب التي قامت بها الكنيسة ضد كل من خالف تعاليمها ، واعتبر عملهم هذا حجراً على الفكر وتعطيلاً للعقل ومحاربة للتجديد وتخلفاً ورجعية (١) .

وزعم أن تمسك المسلمين بمعتقداتهم الدينية يؤدي إلى إلحاق الضرر بأحوالهم المعنوية ومصالحهم المعيشية ، وعاب عليهم مراعاتهم للأحكام الشرعية

= طه حسين ، عمل محاضراً مساعداً بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة (لندن) ، كما عمل رئيساً لقسم اللغة العربية بكلية الخرطوم الجامعية ، من مؤلفاته : (ثقافة الناقد الأدبي) و (الاتجاهات الشعرية في السودان) و (بين التقليد والتجديد) .

(١) راجع بحثه المنشور في مجلة (الآداب) اللبنانية بعنوان (نحو ثورة في الفكر الديني) وذلك في العدد (الخامس) الصادر في مايو ١٩٧٠م ، ص ٢٧ - ٢٩ .

وجعلها الميزان الأساس لقبول الأفكار والمذاهب الجديدة أو ردها ، واعتبر عملهم هذا حَجَر عثرة في طريق التطور والتقدم [(١)] ، لذا دعا إلى إحداث ثورة شاملة على الدين الإسلامي للتنصل من عقائده وتشريعاته ، والعمل على إحداث تغيير جذري على فهم المسلمين – الملتزمين بالمنهج السلفي – لماهية هذا الدين ومفاهيمه الأساسية .

وتطاول على العلماء المسلمين وسفه آراءهم وسخر من اعتقادهم بأن الكتاب والسنة يشتملان على نظام تشريعي متكامل شامل لكل صغيرة وكبيرة في مسائل الاعتقاد وفي شؤون الدنيا وحاجات الحياة البشرية ، وأنه نظام صالح لكل زمان ومكان ومبرأ من كل عيب ونقص لأنه من عند الله ، وزعم أن مجرد تصديق ذلك وقبوله يؤدي إلى الجمود والتخلف وإلغاء العقل البشري وشل حركة الفكر [(٢)] ، وعقد مقارنة بين التشريع الإسلامي المستمد من الكتاب والسنة وبين القوانين والتشريعات البشرية الوضعية انتهى منها إلى الحكم بتفوق الأخيرة وشمولها وإحاطتها بكل الجوانب التشريعية وضآلة التشريع الإسلامي وقصوره ومحدوديته ، وأن ماجاء في الكتاب والسنة من أحكام تشريعية إنما هي خاصة بالعرب وحدهم وفي زمان نزول الوحي فقط ، ولذا دعا المسلمين إلى أن يسدوا هذا النقص ويستكملوا جوانب القصور في التشريع الإسلامي بما يحقق مصالحهم [(٣)] .

وزعم « أن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة – دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي – لم يقصد لها الدوام وعدم التغير ، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة

(١) راجع : المرجع السابق ص ٢٥ – ٢٦ .
(٢) راجع : المرجع السابق ص ٢٩ – ٣٠ .
(٣) راجع : المرجع السابق في الصفحات : ٣٠ – ٣١ ، ٩٨ – ٩٩ .

احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا - بل من واجبنا - أن نُدخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير مانعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه . . . حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام ، ليس من الضروري أن تبقى كذلك ، بل يجوز لنا - ويجب علينا - أن ننقلها إلى بابي الندب والكراهة أو باب المباح مادمنا في هذا كله لانخالف الغايات التي رفع القرآن منارها »(١) . ولم يكتفِ بذلك بل دعا المسلمين حكاماً ومحكومين إلى الشجاعة والجرأة على تغيير تلك الأحكام الشرعية ، بل إلغائها إلغاءً تاماً إذا كانت أحوالهم ومصالحهم تتطلب ذلك(٢) ، وربط بين تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بأحكامها وبين التخلف والجمود ، واعتبر أشد الحكومات التزاماً بالشريعة أكثرها تخلفاً ورجعية .

٣ - حسين أحمد أمين(٣) الذي عارض تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد

---

(١) المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢ ، ومن التعديلات التي يرى ضرورة إجرائها على الأحكام الشرعية : منع قطع يد السارق ، وتقييد حق الرجل في الطلاق ، ومنع تعدد الزوجات ، وتقييد حق الملكية الفردية ، وإعطاء الأنثى في الميراث مثل نصيب الذكر .

(٢) راجع المرجع السابق في الصفحات : ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) ولد بالقاهرة في ١٩ يونيو ١٩٣٢م ، وهو ابن الكاتب والمؤرخ أحمد أمين ، تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٥٣م ، ثم درس الأدب الإنجليزي بجامعة لندن ، تنقل في أعمال كثيرة منها المحاماة والإذاعة والسلك الدبلوماسي المصري الذي وصل فيه إلى درجة سفير سنة ١٩٨٦م ، وهو كاتب نشط ساخر سليط اللسان ، له العديد من المقالات والبحوث المنشورة في المجلات العربية ، كمجلة (العربي) و (الثقافة) و (الرسالة) و (روز اليوسف) . ومن مؤلفاته : (معضلة الرجل الأبيض) و (الحروب الصليبية في كتابات المؤرخين والعرب المعاصرين) .

انظر : غلاف كتابه (دليل المسلم الحزين) ، وعبدالسلام البسيوني - العقلانية هداية أم غواية ص ١٣١ - ١٣٢ ، ط الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م ، دار الوفاء ، المنصورة - مصر .

الإسلامية بحجة أن مالدينا من أحكام وقوانين تشريعية إنما هي حشد من كتب الفقه التي ألفها علماء المذاهب الأربعة والمذهب الظاهري وعلماء الشيعة ، وأن كثيراً من الأحكام الواردة في هذه الكتب متنافرة متضاربة لم تمتد الأيدي إليها بعد للتوفيق بينها[١] .

ورفع الثقة عن الأحكام الشرعية الكثيرة التي اشتغل بها الفقهاء المسلمون قديماً والمدونة في أمهات كتب الفقه ، وادعى أنها ليست من الشريعة الإسلامية في شيء وأنها غير ملزمة ، وأن نسبة الأحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية المتفق على صحتها نسبة ضئيلة جداً مقارنة بالأحكام الواردة في كتب الفقه[٢] .

وحط من قدر الفقهاء السابقين عامة ووصمهم بالجمود وضيق الأفق واتهمهم بالعبث بالأحكام الشرعية والتحايل عليها[٣] ، وتهكم بقول الفقهاء المُحْدثين أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ، ونادى بضرورة تطويرها - أعني الشريعة - على ضوء التطور التاريخي للمجتمع وعلى هدي التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٤] .

وأسقط حجية الإجماع وادعى أن من رد ماتُنوزع فيه من المسائل إلى الإجماع فقد عصى الله تعالى وشرع من الدين مالم يأذن به الله[٥] .

وشكك في حجية السنة النبوية وفي اعتبارها المصدر الثاني من مصادر

---

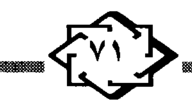
(١) راجع كتابه (حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية) ص ١٨٦ ، ط الثانية عام ١٩٨٧م ، مكتبة مدبولي - القاهرة .

(٢) راجع المرجع السابق ص ١٩٠ .

(٣) راجع المرجع السابق في الصفحات : ٢٠٤ - ٢٠٩ .

(٤) راجع المرجع السابق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٥) راجع المرجع السابق في الصفحات : ١٨٨ ، ١٩٥ - ١٩٦ .



التشريع الإسلامي ، وأخرج الأحاديث النبوية من حيّز الاعتداد والاعتماد بحجة أن أكثر المروي لنا منها في كتب السنة مختلق مكذوب مما يصعب معه معرفة الحديث الصحيح من الحديث الكذب فيما يتعلق بأحاديث الفضائل والأعمال وأحاديث بيان الحلال من الحرام، واتهم العلماء المسلمين ممن جاءوا بعد انقضاء جيل الصحابة اتهمهم بوضع تلك الأحاديث المكذوبة ثم نسبتها إلى رسول الله ﷺ إما تأييداً لرأيٍ رأوا صلاحيته لخدمة الإسلام وإما سعياً لتشويه سمعة طائفة من الطوائف أو تعزيز مذهب من المذاهب . كما اتهم علماء الحديث بإهمال التحري والتدقيق في صحة إسناد الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ [(١)] .

وشكك في صحة بعض الأحاديث الواردة في صحيح الإمام البخاري بدعوى أنها مع كونها متينة الإسناد ظاهراً إلا أن متونها تحوي مايجافي المنطق والعلم والتاريخ الثابت[(٢)] .

كما شكك في صحة كتب السيرة النبوية وادعى خلوها من القيمة التاريخية ماعدا أربعة كتب هي (سيرة ابن إسحاق ، ومغازي الواقدي ، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري)[(٣)] .

وهزأ وتهكم كثيراً بالمسلمين المعتزين بدينهم الملتزمين بأحكامه والمطبقين لشرائعه واتهمهم بالجمود والجهل والتخلف والرجعية .

٤ - فرج فودة [(٤)] الذي أعلن صراحة رفضه المطلق لتحكيم الشريعة

---

(١) راجع كتابه (دليل المسلم الحزين) في الصفحات : ٥٤ - ٥٨ ، ٦٠ - ٧٢ ، ط الثالثة ١٩٨٧م ، مكتبة مدبولي - القاهرة .

(٢) راجع : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ص ٣٢٤ .

(٣) راجع : دليل المسلم الحزين ص ٣٣ - ٣٤ .

(٤) كاتب مصري علماني معاصر ، ولد بمحافظة (دمياط) في مصر بتاريخ ٢٠ أغسطس ١٩٤٥م ، حصل على بكالوريوس الزراعة عام ١٩٦٧م ، وعلى الماجستير في العلوم =

الإسلامية ودعوته للفصل بين الدين والدولة في الإسلام ، حيث قال : « أنا ضد تطبيق الشريعة الإسلامية فوراً أو حتى خطوة خطوة لأنني أرى أن تطبيق الشريعة لايحمل في مضمونه إلا مدخلاً لدولة دينية ، من يقبل بالدولة الدينية يقبل تطبيق الشريعة ومن يرفض الدولة الدينية يرفض تطبيق الشريعة . . . وعموماً هناك قاعدة إسلامية تقول : (يجوز ارتكاب معصية اتقاء فتنة) ، لذلك فأنا أقول : إذا كان عدم تطبيق الشريعة معصية فلتكن معصية نسعد بارتكابها اتقاء لما هو أسوأ وهو الفتنة الطائفية ، الدولة الدينية سوف تقود للحكم بالحق الإلهي وهو حكم جاهل وكثيراً ما أدى لمظالم ومفاسد يقشعر منها البدن ، وسوف يؤدي إلى نفس الشيء في العصر الحالي »(١) ، وقال في حوار أجري معه : « أنا شخصياً أرفض تماماً الدولة الدينية أياً كان شكلها ، وبالتحديد في المجتمع المصري أرفض قيام دولة دينية إسلامية »(٢) . وقال أيضاً : « إن الدعوة لإقامة دولة دينية في مصر تمثل ردة حضارية شاملة بكل المقاييس ، وليس لمثل هذا الرأي علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالنظرة للإسلام ذاته ، فكاتب هذه السطور يرى أن الإسلام الدولة كان عبئاً على الإسلام الدين ، وهو يرى أن الإسلام دين وليس دولة ويُثبت هذا في كتبه ويدعو المعترضين إلى إثبات العكس بالبينة »(٣) . وقال كذلك : « إن

= الزراعية عام ١٩٧٥م ، كما حصل على دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد الزراعي من جامعة عين شمس عام ١٩٨١م ، من مؤلفاته : (الوفد والمستقبل) و (النذير) و (الإرهاب) ، مات قبل بضع سنوات مقتولاً بالقاهرة .

انظر : كتابه (حوار حول العلمانية) ص ١٦٦ ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

(١) أحمد جودت - حوارات حول الشريعة ، ص ١٤ - ١٥ ، ط الأولى ١٩٩٠م ، دار سينا للنشر - القاهرة .

(٢) إقبال بركة - قضايا إسلامية معاصرة ، ص ١٧٩ ، ط الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م ، مكتبة مدبولي الصغير - القاهرة .

(٣) الطائفية إلى أين ؟ ، ص ٢٠ ، ط عام ١٩٨٧م ، دار المصري الجديد للنشر - القاهرة .

تطبيق الشريعة الإسلامية لابد أن يقود إلى دولة دينية ، والدولة الدينية لابد أن تقود إلى حكم بالحق الإلهي . . . مما يؤدي بالتأكيد إلى انهيار الوحدة الوطنية في مصر »[١] .

وادعى أن هناك فرقاً كبيراً بين الإسلام الدين والإسلام الدولة ، وأن فصل الدين عن السياسة وأمور الحكم يحقق صالح الدين وصالح السياسة معا[٢] .

وتبرم كثيراً من المظاهر الإسلامية في المجتمع المصري[٣] واعتبرها نوعاً من المرض الذي يجب استئصاله ، وخطراً على مدنية الدولة من ناحية وعلى الوحدة الدينية من ناحية أخرى[٤] .

٥ - شبلي العيسمي[٥] وذلك من خلال كتابه (العلمانية والدولة الدينية)

---

(١) قبل السقوط ، ص ٤٢ - ٤٣ ، ط ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

(٢) راجع المرجع السابق ص ١٤ ، ١٨ .

(٣) أمثال : الالتزام بالحجاب وإعفاء اللحى واستعمال السواك ، وإذاعة وسائل الإعلام أذان الصلاة كاملاً وبثها الأحاديث النبوية والبرامج الدينية .

(٤) راجع في هذا كتبه (الطائفية إلى أين ؟) ص ٣١ - ٣٢ ، و (حوار حول العلمانية) ص ٤٧ - ٤٨ ، و (النذير) ص ٢٦ - ٢٧ ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ، وكتاب (حوارات حول الشريعة) لأحمد جودت ص ١٩ .

(٥) شبلي بن يوسف العيسمي ، باحث ومفكر سوري معاصر ، ولد عام ١٩٢٥م ، في محافظة (السويداء) بسوريا ، مجاز في التاريخ وأهلية التعليم العالي من جامعة دمشق ، انتسب لحزب البعث العربي الاشتراكي عام ١٩٤٣م ، وأصبح عضواً في قيادته القطرية عام ١٩٥٦م ، وأميناً عاماً مساعداً للحزب عام ١٩٦٤م ، تَسلَّم عدة وزارات في سوريا بين عامي ١٩٦٣م -١٩٦٦م ، وهي : الإصلاح الزراعي ، والتربية والتعليم ، والثقافة والإرشاد القومي ، ثم أصبح نائباً لرئيس الدولة . اعتقل ثلاث مرات لأسباب سياسية بين عامي ١٩٥٢م - ١٩٦٦م ، هرب من السجن إلى لبنان ، ومنه إلى بغداد عام ١٩٦٨م واستقر فيها ، من مؤلفاته : (حول الوحدة العربية) و (عروبة الإسلام وعالميته) و (رسالة الأمة العربية) .
انظر : كتابه (العلمانية والدولة الدينية) ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .



الذي كرسه لتبرير العلمانية والترويج لها في المجتمعات العربية الإسلامية وتنحية الشريعة الإسلامية عن مجال الحكم والسياسة والاقتصاد ، حيث اعتبر فصل الدين عن الدولة في الإسلام ضرورة ملحة لتحقيق مبدأ الديمقراطية والعدالة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد، فالدولة - في نظره - إما أن تكون دينية شرعية أو علمانية ديمقراطية ، وربْط الدين بالدولة معناه فرض هذا الدين على المواطنين جميعاً ، وإذا كان في المجتمع طوائف دينية فإن ذلك العمل من شأنه الانحياز لطائفة بعينها على حساب الطوائف الأخرى ، كما اعتبر ذلك الفصل الوسيلة التي لابد منها للخلاص مما تولده الخلافات الدينية والمذهبية من خلاف وتمزق طائفي بين أبناء الوطن الواحد[(١)] ، والحل الأمثل للتخلص من الإسلاميين في المجتمعات العربية الذين يمثلون - في نظره - كل أساليب ومظاهر التطرف والتعصب والعنف والإرهاب والانغلاق الفكري وكبت الحريات الفكرية ورفض المعطيات العلمية [(٢)] .

ودعا إلى الأخذ بمبادئ العلمانية وتطبيقها على أوسع نطاق بحجة أن العلمانية لاتتعارض مع التراث الإسلامي ولاتتنكر للدين الإسلامي وتعاليمه ولاتعاديه ، وأن بوادر العلمانية قد ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ بين فئة من المسلمين ، وأن هذه الفئة استندت على أنه ﷺ لم يوص بنظام حكم يريد قيامه بعده ولا اختار رجلاً معيناً ليخلفه[(٣)] ، وبحجة أن عوامل وظروف ظهور العلمانية في أوروبا لها مايقابلها في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً ، حيث يرى أن في العالم الإسلامي سلطتين دينية وزمنية وأن بينهما صراعاً قوياً

---

(١) راجع كتابه (العلمانية والدولة الدينية) ص ٥٦ - ٥٧ ، ط الأولى ١٩٨٦م ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد - العراق .

(٢) راجع ص ٧٠ - ٧٤ من المرجع السابق .

(٣) راجع ص ٧٥ - ٧٦ من المرجع السابق .



يشبه ذلك الصراع الذي قام بين هاتين السلطتين في أوروبا في العصور الوسطى، كما يرى أن هناك حوادث قمع واضطهاد لرجال الفكر الأحرار في التاريخ الإسلامي من قبل الحكومات الإسلامية التي امتزج الدين فيها بالسياسة [١].

وزعم أن قيام الدولة على الإسلام وحده والالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية وتحكيمها في كل مناحي الحياة والاستغناء بها عن القوانين الوضعية ليس صعباً أو متعذراً فحسب، ولكنه لاينسجم مع مصلحة الأمة ومنهج العلم والتطور، فضلاً عما يؤول إليه من تقييد حرية العقل والفكر في الاجتهاد والنقد والمعارضة وتشكيل الأحزاب ومنع التطور في شتى المجالات[٢]، بالإضافة إلى أنه سيؤدي - في نظره - إلى تشكيل طبقة كهنوتية تحتكر الرأي الرسمي للدين وحق التحدث باسم السماء وتتسلط على الدولة والمجتمع وتهيمن عليهم باسم الدين، وتعتمد على العنف والإرهاب في مواجهة كل من ينتقد آراءها أو يعارض إجراءاتها [٣].

ولذا عرّض بالعلماء المسلمين الملتزمين بالنصوص الشرعية والساعين إلى الربط الدقيق بين الدين والسياسة وكل مناحي الحياة، وإلى إثبات أن الإسلام جاء لتنظيم حياة الإنسان في كل زمان وفي مختلف الجوانب التعبدية والاعتقادية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعاب عليهم ذلك وشن هجومه الشديد عليهم، واتهمهم باستغلال الدين لتحقيق أغراضهم الشخصية، ودعا إلى حصر عملهم ونشاطهم في ممارسة العبادة والموعظة الحسنة والكف عن التدخل فيما سوى ذلك [٤].

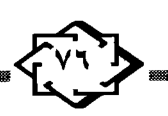
---

(١) راجع ص ٣٣ من المرجع السابق.

(٢) راجع ص ١٥٩ - ١٦٠ من المرجع السابق.

(٣) راجع ص ٦٨ - ٦٩ من المرجع السابق.

(٤) راجع ص ٥٩ - ٦٠، ٧٧ من المرجع السابق.



كما عاب على خصوم العلمانية عامة - من العلماء وغيرهم - رفضهم لها من منطلق اعتقادهم بأنها غريبة وافدة من الغرب النصراني ولاتصلح للمجتمعات الإسلامية، وبأن عقيدة الإسلام ومبادئه ترفضان الفصل بين الدين والدولة، وأن الخلافة في الأصل مركز سياسي وديني في آن واحد، وأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن تعاليمه السماوية تلبي حاجات الناس وتضمن تقدمهم بأفضل مما تقدمه لهم القوانين الوضعية، عاب عليهم ذلك كله وسخر منهم واتهمهم بالتعصب والجمود وعرقلة مسيرة التطور والتقدم لمجتمعاتهم العربية ودعا إلى مجابهتهم (١).

٦ - فتحي القاسمي (٢) وذلك من خلال كتابه (العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً) الذي كرَّسه للدعوة إلى العلمانية والترويج لها ونشرها في البلاد الإسلامية بوصفها ضرباً من ضروب التقدم والاستنارة والرقي والتحضر، وعاب على خصومها نقدهم ورفضهم لها، ووَصَمهم بالجمود والتحجر، حيث قال : « إن الدراسات الأوروبية والأمريكية المتطورة قد اعتبرت العلمانية واقعاً مسلماً به ولايختلف في ذلك اثنان، بل إن كثيراً من الدراسات اللاهوتية المسيحية ما انفكت تنادي بعلمنة الكنيسة خصوصاً بعد الضربات الموجعة التي تلقتها الكنيسة في القرن التاسع عشر . . . في حين أن الحديث عن العلمانية [في العالم الإسلامي] مايزال لدى الكثير من المتحجرين لغواً، ويُتهم طارقه

---

(١) راجع المرجع السابق في مواضع متفرقة منه، منها على سبيل المثال ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢) باحث ومفكر تونسي معاصر، درس المرحلة الجامعية بدار المعلمين العليا بتونس، ثم نال شهادة الكفاءة في البحث من كلية الآداب بتونس سنة ١٩٨٣م، بموجب بحث قدمه إليها بعنوان (الشيخ محمد بيرم الخامس وفكره الإصلاحي) تحت إشراف الدكتور عبدالمجيد الشرفي، من مؤلفاته : (العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً) نشرته الدار التونسية سنة ١٩٩٤م .

بالتحامل على الدين والوقوع تحت هيمنة الغزو الغربي ، وقد لاحظنا أن العديد من الكتابات المتهافتة حول العلمانية قد اتسمت بمنطق عدائي وأفكار متشنجة»[١] .

وسعى إلى التهوين من خطر العلمانية على الأمة الإسلامية وإثبات أن ظروف المسلمين وأوضاعهم في العصور المتأخرة تستدعي الأخذ بمبادئها[٢] ، وأنه ليس فيها تحامل على الدين ولامعاداة له ، وأنها مظهر بشري يعود إليه الإنسان في كل مايربطه بمحيطه البيئي والبشري والمعرفي مع الاعتماد على ملكاته الذاتية ، وأنها من أقوى الحوافز التي تذكي جذوة العقل الإنساني وتجعل الإنسان قادراً على تحقيق ماكان يعتبر في السابق ضرباً من ضروب السحر والطلاسم[٣] ، وبعبارة أكثر وضوحاً : يرى أن العلمانية « انتصار للإنسان على الطبيعة وعلى ضعفه وبيان لقدرته الفائقة على بناء كيانه البشري بناء وضعياً مستقلاً يكون نتيجة لما يبذله من جهد ومعاناة ونشاط بلغ في أيامنا - بفضل التطور المطرد في شتى العلوم - مرتبة مذهلة عدَّها الكثيرون معجزات وخوارق»[٤] .

ومن هذا المنطلق ادعى أن الإسلام بطبعه علماني[٥] ، وأن « الرسول عليه الصلاة والسلام لو قُدّر له أن يعيش بين ظهرانينا حيناً من الدهر وفي وسطنا المعلمن لعدَّل كثيراً من المواقف ولنسخ العديد من أقواله ؛ لأنه كان مؤمناً بجدلية العلاقة بين المفاهيم الدينية التشريعية والواقع البشري النسبي والمتطور على

---

(١) العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً ، ص ٢٣ ، ط الأولى ١٩٩٤م ، الدار التونسية للنشر - تونس .
(٢) راجع ص ٢٤ - ٢٧ من المرجع السابق .
(٣) راجع ص ٤٨ - ٥٨ من المرجع السابق .
(٤) ص ١٧٣ من المرجع السابق .
(٥) راجع ص ١٧٩ - ١٨٠ من المرجع السابق .

الدوام» [١] ، كما ادعى أن مظاهر العلمانية موجودة في المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام ، وأن المسلمين في العصور الماضية تعايشوا مع العلمانية واستأنسوا بها أكثر من استئناسهم بالشريعة ذاتها ، فالسياسة في التاريخ الإسلامي - في نظره - ظلت على مر العصور معلمنة إلى أبعد الحدود ، والشعر العربي ظل كذلك معلمناً لدى شعراء العرب كعمر بن أبي ربيعة والفرزدَق ، وأما الفكر الإسلامي فقد كان علمانياً إلى حد أنه أسهم - بطريقة غير مباشرة - في علمنة الفكر الغربي ذاته قبل أن يعرف العلمانية بقيام الثورة الفرنسية [٢] .

وزعم أن الإنسان وإن تراوح بين الشك واليقين فهو مسلم اجتماعياً في نظر القرآن حتى وإن كان لايمارس الشعائر الدينية ، بل وحتى وإن أنكر وجود الله وألحد [٣] . ووصم علماء الإسلام ومفكريه المعاصرين بالجهل بحقيقة العلمانية وعدم الدقة والنزاهة العلمية في نقدهم لها ، وعاب عليهم اعتبارهم إياها أمراً مدسوساً على المسلمين ودخيلاً على العالم الإسلامي [٤] .

٣ - الاتجاه الماركسي :

هو اتجاه فكري فلسفي مادي يقوم على اعتبار المادة أساس كل شيء ، ويفسر أحداث التاريخ الإنساني بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي ، وهو منسوب إلى الماركسية التي وضع أسسها الفكرية النظرية كارل ماركس [٥] ،

---

(١) ص ١٩٠ من المرجع السابق .

(٢) راجع ص ١٩٧ - ٢١٢ من المرجع السابق .

(٣) راجع ص ١٧٩ من المرجع السابق .

(٤) راجع ص ٤١ وما بعدها من المرجع السابق .

(٥) يهودي ألماني ولد بألمانيا عام ١٨١٨م من أبوين يهوديين ، عاش في فقر مدقع وشظف من العيش ولاقى كثيراً من الاضطهادات في وطنه وفي غير وطنه بسبب آرائه المتطرفة حتى اضطر أخيراً إلى الإقامة بانجلترا ومات بها سنة ١٨٨٣م ، من مؤلفاته : (البيان الشيوعي) و (رأس المال) .

وساعده في ذلك صديقه الحميم فردريك انجلز (١٨٢٠م - ١٨٩٥م) ، فقد نشأ ماركس في وقت كانت فيه أوروبا تموج بالكثير من الأفكار المادية التي سادت بعد انتصار الثورة الفرنسية كرد فعل على تعنت الكنيسة مع الفكر والمفكرين ، وتتجاذبها العديد من الدعوات الاشتراكية أو الشيوعية التي ظهرت للقضاء على الظلم الاقطاعي والرأسمالي للطبقات الفقيرة والعاملة ، فتأثر بذلك واختط لنفسه دعوة اشتراكية جديدة سماها (الاشتراكية العلمية المادية) تمييزاً لها عن الاشتراكيات السابقة التي سماها (الاشتراكيات الخيالية) ، واستطاع أن يبلور أفكاره فيها في (البيان الشيوعي) الذي صدر في فبراير ١٨٤٨م .

وتقوم الماركسية بوصفها مذهباً شمولياً على أسس أهمها :

أولاً : المادية الجدلية [١]، فهي حجر الأساس التي أقيمت عليها الفلسفة

---

(١) وهي تعني - بإيجاز شديد - الالتزام في الفكر والبحث بالقوانين التالية :

«(أ) قانون التطور : ويعني أن كل الظواهر في الحياة وكل الأشياء والنظم والأفكار في حالة تطور دائمة فلا شيء يبقى على حاله أبدا .

(ب) قانون الارتباط : ويعني أنه لايوجد شيء منفصل عن سواه في الحياة ، وينطبق هذا على الأشياء والأفكار والنظم وكل شيء ، ويقتضي هذا أن يُنظر للشيء أو للظاهرة دائماً لابمعزل عما يحيط بها ، وإنما يُنظر لها دائماً في إطار مايحيط ويرتبط بها .

(جـ) قانون التغيرات الكمية : ويعني أنه لايوجد تغير كيفي في الحياة في أي شيء ، ولكن كل التغيرات هي تغيرات كمية ، وأن التغيرات الكيفية هي بحد ذاتها عبارة عن مجموعة من التغيرات الكمية الصغيرة والمتتالية .

(د) قانون نفي النفي أو « التضاد » : ويعني أن كل شيء يحمل في الوقت نفسه بذرة نقيضه ، وأن عمليات التطور تحدث عن طريق أن كل شيء يلد نقيضه ، فالشيء هو شيء وهو في الوقت نفسه عكس ذلك الشيء ، وهو شيء معين بالنظر إليه في حالته الراهنة ، وهو نقيض ذلك بما سيؤول إليه مستقبلاً » .

طارق حجي - الشيوعية والأديان ، ص ١٦ - ١٧ ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

الماركسية في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية . . . ، وهي الأداة أو المعيار الذي اتخذه ماركس لفهم التاريخ البشري وتفسيره .

ثانياً : المادية التاريخية ، وهي أول الأفكار التي أقامها ماركس على الأساس السابق ، وتعني : تفسير وقائع التاريخ الإنساني وتحليلها وفق المادية الجدلية .

ثالثاً : إنكار وجود إله للكون واعتقاد ألا وجود إلا للمادة وحدها .

رابعاً : إلغاء الملكية الفردية .

خامساً: انتهاج أسلوب العنف والثورة الدموية بوصفه السبيل الأمثل للتقدم وتغيير المجتمع والوصول إلى الحكم .

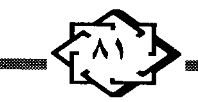
سادساً: اعتبار الدين مخدر لتنويم الشعوب .

وحين أعمل ماركس قوانين الجدل المادي خرج من ذلك بتفسير معين للتاريخ خلاصته : وجود مايُطلق عليه « البناء التحتي » أو « الأساسي أو السفلي »، ومايُطلق عليه « البناء الفوقي أو العلوي » ، أما المقصود بالبناء التحتي فهو قوى الإنتاج وعلاقاته الموجودة في وضع وزمن معينين ، وأما البناء العلوي فيقصد به كل النظم الاجتماعية والسياسية والقوانين والأعراف والمعتقدات والأديان الموجودة في وضع وزمن معينين .

ويرى ماركس أنه لاوجود مطلقاً ومستقلاً للبناء الفوقي ، وأن كل محتوياته ماهي إلا انعكاس للبناء التحتي [1] ، كما يرى أن القوانين والقواعد

---

(١) وعلى هذا فالدين والثقافة والعرف والقوانين أو النظم السياسية والاجتماعية السائدة في عهد معين ماهي إلا مجرد انعكاس ونتيجة للبناء الاقتصادي في المجتمع برافديه : قوى الإنتاج ، وعلاقات الإنتاج . انظر : المرجع السابق ص ١٨ .



الخلقية والأديان إنما هي خدع وأوهام برجوازية يتستر وراءها البرجوازيون لتحقيق مصالحهم ومطامعهم[(١)] .

ووظف ماركس المفهوم الماركسي للدين توظيفاً سياسياً ، حيث ادعى أنه لم يكن هناك وجود للدين في المرحلة الشيوعية البدائية لأن الناس كانوا على قدم المساواة يعملون جميعاً في الصيد ويقتسمون عائد عملهم الذي كان يكفي بالكاد لإقامة أودهم ، إلا أنه عندما اكتشف الإنسان الزراعة استقر في أماكن معينة وانكب على العمل الزراعي ، فوجد فائضاً من الرزق استولى عليه البعض ، فنشأ أول انقسام في التاريخ للمجتمع ، حيث انقسم المجتمع إلى طبقة أقوى تسيطر وطبقة أخرى أضعف تعمل ولاتسيطر ، وهذا الانقسام أوجد - في نظر ماركس - شكلاً جديداً لعلاقات الإنتاج وهو شكل العلاقة بين السادة والعبيد ، وهو مايدخل تحت معنى البناء التحتي ، وأدى إلى نتيجة معينة في البناء العلوي وهي معرفة فكرة الدين ، فقد كان من المحتم - في رأيه - أنه مع انقسام المجتمع إلى طبقات قوية مستَغلة وأخرى ضعيفة مستغَلة أن ينشأ « الدين » بوصفه فكرة ابتكرها المسيطرون الأقوياء لتحقيق أغراض عدة أهمها :

١ - إقناع المظلومين المستغَلين بأن هذا هو قدرهم الذي قدَّرته عليهم القوة الإلهية الغيبية ، وأنه من الضروري أن يرضوا بما قسم لهم من الرزق فتلك هي إرادة الله .

٢ - إيهامهم بوجود حياة أخرى فيها كل مايشتهون من الملذات وأشكال النعيم كي يصبروا على ماقسم لهم في الدار الأولى « الدنيا » في انتظار ماسيلقون

---

(١) انظر كلاً من : عبدالرحمن الميداني - الكيد الأحمر ، ص ٣٩ ، ط الأولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م ، دار القلم ، دمشق ، بيروت .
ود . عبدالمنعم النمر - الماركسية بين النظرية والتطبيق ، ص ٦٣ ، ط دار الأندلس للإعلام - القاهرة .

من نعيم في الدار الآخرة « الجنة » .

وظل الدين - في نظر ماركس - طوال عهود التاريخ يؤدي هذا الدور المخدر للمظلومين والمهدئ لهم ولأوجاعهم في الحياة ، والمثبط لعزمهم على الثورة ولتذمرهم من الأوضاع التي يرزحون في أغلالها ويتجرعون آلامها ، لذا هاجم ماركس الدين - بوصفه عاملاً معوقاً لدعوته وأهدافه - وعمل على مطاردته في نفوس الناس وضمائرهم ، وربط ربطاً محكماً بين الثورة البروليتارية التي يدعو إليها وبين القضاء على الدين في نفوس الطبقة العمالية «البروليتاريا » ، فالقضاء على الدين هو من أهم اللزوميات لإشعال نار الحقد الطبقي في أنفس العمال وتزكية روح الصراع الطبقي في نفوسهم ، فيثورون في المرحلة العليا من النظام الرأسمالي ثورة دموية عارمة ضد النظام الرأسمالي تعبر عن تذمرهم التاريخي وحقدهم الطبقي اللذين خدرهما الدين طويلاً ، ويحطمون فيها بضراوة لامثيل لها الطبقات الأخرى غير العمالية ، وهذا مايؤدي إلى انتقال البشرية من الطور الرأسمالي إلى الطور الاشتراكي الذي هو الجسر الذي بعبور البشرية إياه تبلغ المرحلة العليا حيث لاملكية خاصة ولاطبقات اجتماعية ، وبالتالي لادين ، لأن الدين - كما قال الماركسيون - مقترن بالملكية الخاصة وبما ينجم عنها من انقسام المجتمع إلى طبقات[(١)] .

وشدد ماركس في الدعوة إلى دكتاتورية الطبقة العاملة في الحكم لكي لايعود الأمر إلى نظام الإقطاع أو رأس المال من جديد ، وأباح لهذه الطبقة كل الوسائل التي تمكنها من القبض على زمام الحكم كالإرهاب وكبت الحريات الفردية والدفع إلى معسكرات الاعتقال أو العمل ، مع إلغاء الملكية الخاصة وتفتيت روابط الأسرة والعصبية والقبلية والقومية ، وإبعاد المثقفين عن تولي

---

(١) انظر : طارق حجي - الشيوعية والأديان ، ص ١٩ - ٢١ .



مراكز حساسة في الإدارة والسلطة كي لاتبقى قوة أمام قوة الطبقة العاملة(١) .

وقد انتشرت الماركسية انتشاراً واسعاً وصار لها أتباع كثيرون(٢) ، ولم تبق مجرد مذهب أو نظرية في بطون الكتب ، بل أصبحت دولة تسير وفق مبادئ خاصة وتهدف إلى تحقيق أهداف رصدها لها أقطابها ، ذلك أنه بعد أربع وثلاثين سنة فقط من موت ماركس تمكن نفر من الشيوعيين الروس سوادهم الأعظم من اليهود من إحداث ثورة بلشفية قوية في فبراير / مارس ١٩١٧م تمكنوا خلالها من الوصول إلى سدة الحكم بروسيا في ٦ نوفمبر ١٩١٧م بقيادة فلاديمير إيليتش أوليانوف (لينين) (١٨٧٠ - ١٩٢٤م) بمساعدة ألمانيا (٣) .

وما أن استتب لهم الأمر واستقر الحكم في أيديهم حتى طفقوا جاهدين في بناء المجتمع الماركسي الثوري بروسيا وجعله وطناً أماً لليسار الدولي في كل مكان في العالم، وسلكوا في سبيل ذلك وسائل عديدة منها(٤) :

---

(١) انظر : د . عبدالمنعم النمر - الماركسية بين النظرية والتطبيق ، ص ٢٠ .

(٢) من أبرز أتباعها ممن كان لهم شأن فيما بعد في القيام بها وتوطيد أركانها : لينين ، وتروتسكي ، وستالين .

(٣) حيث اتفقت ألمانيا - أثناء حربها مع روسيا وحلفائها في الحرب العالمية الأولى - مع لينين ورفاقه الذين كانوا في المنفى أمثال : (مارتوف) و (رادك) و (كامينيف) ، اتفقت على مساعدتهم في الانتقال إلى روسيا وتمكينهم من إحداث ثورتهم فيها مقابل انسحاب روسيا من الحرب بعد تمكنهم من الوصول إلى سدة الحكم فيها . وهذا ماتم بالفعل حيث قامت ألمانيا بتأمين نقل لينين ورفاقه بقطار حربي خاص من سويسرا إلى روسيا عبر ألمانيا مزودين بالمال والسلاح ، وبعد نجاحهم في الاستيلاء على السلطة قاموا مباشرة بعقد صلح (برست ليتوفسك) مع ألمانيا تم بموجبه انسحاب روسيا من تلك الحرب .
انظر : د . عمر حليق - دور الماركسية في الاشتراكية العربية ، ص ١٨ - ١٩ ، ط الأولى ١٩٦٥م ، دار الكتاب الجديد .

(٤) انظر في هذا : عبدالرحمن الميداني - الكيد الأحمر ، ص ١٤ - ١٧ .



١ - تصفية الحساب مع الأديان عموماً[١] ولاسيما الإسلام ، حيث شهَّروا - بمنتهى الضراوة - بالأديان وأصحابها وربطوا بينها وبين النظام الإقطاعي الفاسد الذي كان سائداً في العهد القيصري الروسي ، ورعوا الإلحاد العلمي وحرموا تلقين الدين وتعليمه ، بل عملوا على معاداته والقضاء عليه قضاءً مبرماً بوصفه حجر عثرة في طريق التقدم وحائلاً كبيراً يحول دون تمرد الطبقات المظلومة وثورتها على ظالميها .

٢ - القضاء على الملكية الفردية للأراضي الزراعية وامتلاك المصانع على اختلافها والاستيلاء على التجارة استيلاءً كاملاً ، وجعلها جميعاً تحت إدارة الحكومة الشيوعية .

٣ - القضاء على الأخلاق الفاضلة وإقامة أخلاق حزبية خاصة تخدم مصالح قادة الحزب الشيوعي وتوجب طاعة أفراد الحزب وكافة أفراد الشعب للسلطة الشيوعية .

٤ - فرض ضرائب باهظة على أفراد الشعب لإرهاقهم إرهاقاً مادياً شديداً حتى يصلوا إلى مستوى من الضرورة يضطرون معه إلى قبول نظام الحكم الشيوعي ، لأن ضروريات العيش مرتبطة بالحكم ، فمن لم يقبل نظامه فليس له وسيلة رزق عنده .

٥ - تصفية كل العناصر المضادة بحكم دكتاتوري صارم ومصادرة الحريات الفردية والجماعية ، وفرض الأفكار الماركسية والمذهبية الشيوعية على أفراد الشعب بمختلف وسائل القسر والإكراه .

٦ - انتهاج أسلوب المغالطات وتزوير الحقائق في الدعاية للفكر الماركسي ونشره .

---

(١) باستثناء اليهودية التي تحظى بمعاملة خاصة فيها الكثير من الحماية لليهود والتمكين لهم .

٧ - إقامة المنظمات الشيوعية في مختلف بلدان العالم وفق أرقى التنظيمات الحزبية الانضباطية الخاضعة لرؤسائها خضوعاً تاماً .

كما قامت جيوشهم المدججة بالأسلحة القوية بالزحف على الجمهوريات الإسلامية الممتدة من شواطئ المحيط الهادي إلى جبال أورال(١) وحصدها الواحدة تلو الأخرى ثم شرعوا بإخضاعها وأهلها للنظام الشيوعي بعقائده المادية الإلحادية بالبطش والقوة ، وعملوا على طمس معالم الإسلام فيها فهدموا المساجد وأحرقوا المصاحف وقتلوا العلماء وأقفلوا المدارس الإسلامية (٢) .

واستطاع الحكم الروسي البلشفي في غضون سنوات قليلة أن يوسع من رقعته ويمد نفوذه وسلطته إلى أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وأوروبا الشرقية(٣) ، كما استطاع أن يبث أفكاره ومبادئه الماركسية في أوروبا الغربية وكثير من البلاد العربية الإسلامية ، ولاسيما بعد تمكنه في أواخر الحرب العالمية الثانية من هزيمة جحافل الجيوش الألمانية الهتلرية التي كانت قد قهرت جيوش الحلفاء واجتاحت مدنها وقراها ، حيث حقق له هذا الانتصار العسكري كسباً معنوياً ونشراً ودعاية لمبادئه وترويجاً لأفكاره المادية الماركسية(٤) .

---

(١) أمثال : جمهوريات (أذربيجان) و (تركستان) و (بخارى) و (شبه جزيرة القرم) و (ايديل أورال) و (شمال القوقاز) و (ألاش) و (خيوه التركمانية) .

(٢) للاستزادة في هذا راجع كتاب (الإسلام في وجه الزحف الأحمر) للشيخ محمد الغزالي ، ص ١٣١ - ١٤٣ ، ط المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا . وكتاب (الكيد الأحمر) لعبدالرحمن الميداني ص ٢٤٧ - ٢٦٢ .

(٣) وكوّن بذلك ماسمي بـ (الاتحاد السوفييتي) الذي انهار مؤخراً عام ١٩٩١م .

(٤) حيث أُنشئت الكثير من المنظمات الشيوعية وظهرت العديد من الأحزاب اليسارية ، وأصبح التَمسك بالأفكار الماركسية رمز التقدم والتحضر والمدنية وشعار الإصلاح والثورة على كل قديم ، واستطاع الفكر الشيوعي المادي أن يتغلغل في أنظمة الحكم في العديد من بلدان أوروبا الشرقية أمثال : (بولونيا) ، و (تشيكوسلوفاكيا) ، و (المجر) ، و (رومانيا) ، و (بلغاريا) .

كما أن تبني الرئيس المصري السابق جمال عبدالناصر (١٩١٨- ١٩٧٠م) للماركسية وإصداره لما سماه بـ (الميثاق)[١] عام ١٩٦٢م قد أسهم كثيراً في انتشار الفكر الماركسي بين الأحزاب العربية وفي أوساط المثقفين والمفكرين العرب المسلمين ، حيث انبهر كثير منهم بهذا الفكر وأخذوا في ترويجه في كتاباتهم وأبحاثهم بوصفه مظهراً من مظاهر العلم العصري والكشوفات العلمية أو منهجاً من مناهج البحث المنطقي السليم ، ومظهراً من مظاهر الرقي والتقدم ومنجزات الحضارة ، وظهرت صحف يسارية عربية تفرد الصفحات الطوال للحديث عن اشتراكية علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري رضي الله عنهما ولإثبات أن الإسلام دين اشتراكي[٢] ، وأن جوهر الاشتراكية والإسلام الحقيقي واحد ، وأن هناك جوانب تقدمية - بالمعيار الماركسي - في الدين الإسلامي وفي وقائع التاريخ الإسلامي ، مقلدة في ذلك الكتَّاب الماركسيين السوفييت في إخضاعهم الإسلام وتاريخه ورجاله لمفاهيمهم ومصطلحاتهم ولاسيما الكاتب السوفييتي اليهودي « رايزنر »[٣].

---

(١) هو أول وثيقة عربية تُتخذ منهاجاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لدولة عربية إسلامية ويُنص فيها على اتباع الماركسية أو (الاشتراكية العلمية) كما يسميها الماركسيون .

(٢) راجع في هذا على سبيل المثال المقالات الكثيرة المنشورة في الملحق الديني لجريدة (الجمهورية) المصرية في أعدادها الصادرة يوم ١ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٩ من شهر يوليو عام ١٩٦٦م .

(٣) رئيس لجنة وضع الميثاق والدستور للمناطق الإسلامية التي ورثها الحكم الروسي الشيوعي عن الاستعمار القيصري ، وضع أكثر من مائة كراس وبحث تطفح بالحقد على الإسلام والمسلمين ، منها : كتاب (محمد خرافة رجل لم يكن) و (الحج دسيسة استعمارية) و (رجعية الإسلام) و (دراسة في عقائد الشرق) ، فَسَّر هجرة النبي ﷺ تفسيراً ماركسياً حيث ادعى أن هذه الهجرة قد تمت بفضل تجانس عقائدي مع جموع البرولتياريا (من المزارعين والعمال) من يهود يثرب ، ووصف « الأنصار » في المدينة بأنهم « تنظيم جماهيري » ، كما فسر الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ تفسيراً ماركسياً ، =



وهكذا أصبح الاتجاه الماركسي من الاتجاهات الفكرية القوية المعاصرة ، له دعاته وأنصاره في عالمنا الإسلامي ، **ولعل من أبرز من يمثل هذا الاتجاه اليوم مايلي:**

١ - حسين مرّوة[(١)] الذي نظر إلى ظهور الإسلام على أنه ثورة اقتصادية

= وصنف الخلفاء الراشدين على أساس « الصراع الطبقي » ، حيث ادعى أن أبا بكر الصديق ظل « رأسمالياً » حتى بعد توليه الخلافة ، وقد تحالف معه عمر بن الخطاب «الثوري الديمقراطي » في « جبهة شعبية » اقتضتها ظروف « التكتيك المرحلي » في «النضال الوطني » ، ولما آلت الخلافة إلى عمر وضع أول القرارات الاشتراكية التي تجلت في نظام الدواوين وبيت المال ، ولكن الرأسمالية تآمرت عليه واغتالته وولت عثمان بن عفان « الرأسمالي » منصب الخلافة ، غير أن « النضال الثوري الاشتراكي » لم يتوقف بل واصل مسيرته تحت قيادة علي بن أبي طالب ضد « الرجعية » التي أرادت أن تحارب «مكاسب الثورة» إلى أن كُتب له النصر بمقتل عثمان .

انظر كلاً من : طارق حجي - الشيوعية والأديان ، ص ٣٩ - ٤١ .

ود . عمر حليق - دور الماركسية في الاشتراكية العربية ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(١) حسين بن علي مروة ، كاتب وباحث ومفكر لبناني معاصر ، ومن أقطاب الماركسية في العالم العربي ، ولد عام ١٩١٠م في بلدة (حداثا) في جنوب لبنان ، ابن أحد أبرز علماء الدين الشيعة في لبنان ، سافر إلى النجف في العراق عام ١٩٢٤م لإكمال دراسته في العلوم الإسلامية والفلسفة والأدب ، وتخرج في معاهد النجف عام ١٩٣٨م ، ومكث في العراق إلى أن أبعده عنها نوري السعيد سنة ١٩٤٩م ، فعاد إلى وطنه لبنان ، عمل في مجال التعليم في مدارس العراق ولبنان وفي عدد من الجامعات العربية طيلة أربعين عاماً ، أسهم في تحرير العديد من الجرائد والمجلات ، كجريدتي (الأخبار) و (النداء) ، ومجلتي (الثقافة الوطنية) و (الطريق) . انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٥٦م ، وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب عام ١٩٦٤م . يُعد من أبرز وأشهر الماركسيين العرب الذين عنوا بدراسة التراث الثقافي العربي وفق المنظور الماركسي، ومن أبرز مؤسسي حركة النقد الأدبي الماركسي ، من مؤلفاته : (التراث والشريعة) و (تراثنا كيف نعرفه) و (قضايا أدبية) و (مع القافلة) . قتل في منزله - أثناء الحرب الطائفية اللبنانية - في ١٧ فبراير عام ١٩٨٧م . =

محدودة لثائر في مكة يدافع عن المستضعفين ، ويقسم المجتمع الإسلامي إلى يمين ويسار ، وسلط الأضواء على الحركات الفكرية المنحرفة في التاريخ الإسلامي التي نخرت في جسد الأمة الإسلامية كحركة الزنج وحركة القرامطة وحركة البابكيين(١) ومجَّدها بوصفها حركات ثورية وباعتبار أنها الممثل الوحيد - في نظره - للحرية في الإسلام .

واعتبر الإسلام كتاباً وسنةً جزءاً من التراث العربي ، ووزن هذين المصدرين التشريعيين (الكتاب والسنة) بالميزان الماركسي اللينيني فما استطاع أن يطوعه منهما للمبادئ الماركسية قبله ورفض ماعدا ذلك رفضاً قاطعاً .

واعتمد في تعامله ودراسته للتراث الفكري العربي الإسلامي على المنهج المادي التاريخي (الماركسي) الذي وصفه بالمنهج العلمي ، ورفض ماعداه من المناهج الأخرى واصفاً إياها بأنها مناهج مثالية ميتافيزيقية عقيمة في حل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي الإسلامي وماضيه التراثي(٢) ، ورأى أن حل مشكلة العلاقة بين حاضرنا العربي الإسلامي بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية وبين ماضينا الفكري حلاً علمياً صحيحاً لايمكن إلا بالأسلوب الماركسي اللينيني الذي يستلزم - في نظره - إبراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي للثقافة المعاصرة الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة

= انظر : حوار مع فكر حسين مروة - لمجموعة من الكتاب والمفكرين العرب ، ص ٣٤٠ ومابعدها ، ط الأولى ١٩٩٠م ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان .

(١) نسبة إلى قائدها بابك الخرمي .

(٢) راجع كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) جـ١/ ص ٥ - ٧، ط السادسة عام ١٩٨٨م، دار الفارابي - بيروت .

وللثورة الاشتراكية[١] ، ولذا سعى جاهداً إلى إرساء قواعد المنهج الماركسي في دراسة التراث العربي الإسلامي ، واجتهد في الرد على ماوجه للماركسية وأنصارها من انتقادات كثيرة ، كما اجتهد في إقناع المسلمين المعاصرين بأن الماركسيين هم الحافظون للتراث والأمناء عليه ، وأطرى الفكر العربي الثوري ووصف أيديولوجيته الماركسية الثورية بأنها أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديمقراطياً ثورياً[٢] .

٢ - الدكتور طيب تيزيني[٣] الذي دعا - في العديد من كتبه[٤] - إلى إعادة النظر في التراث العربي الإسلامي وتقييمه وفق الرؤية الماركسية ، وسعى إلى تطويع ذلك التراث كي يتلاءم مع الفكر الماركسي ، كما اتبع في دراسته لذلك التراث المنهج الماركسي بوصفه المنهج العلمي الذي يحقق التقدم والاستنارة ،

---

(١) انظر : المرجع السابق جـ ١ / ص ١٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق جـ ١ / ص ١٢ ومابعدها ، وص ٢٤ ومابعدها .

(٣) باحث ومفكر سوري معاصر ، ومن أبرز الماركسيين العرب ، ولد عام ١٩٣٨م في مدينة (حمص) بسوريا ، درس الابتدائية والثانوية في حمص ، ثم درس في الجامعة السورية بدمشق ، وواصل دراساته العليا في ألمانيا وحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٨م حول (الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة) ، ثم عاد إلى بلده وأصبح عضو هيئة تدريس بكلية الآداب بجامعة دمشق ، له مؤلفات عديدة منها : (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) و (فصول في الفكر السياسي العربي) و (على طريق الوضوح المنهجي) .
انظر : كتابه (في السجال الفكري الراهن) ص ١٩٤ - ١٩٦ ، ط الأولى ١٩٨٩م ، دار الفكر الجديد ، بيروت - لبنان .

(٤) أبرزها كتاب (من التراث إلى الثورة) ، وكتاب (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) ، وكتاب (في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي - منهجاً وتطبيقاً) .

ومارس من خلال هذا المنهج التشويه المباشر وغير المباشر لحقائق التراث العربي الإسلامي وتزوير المواقف التراثية، فأعلى من شأن المنحرفين وأحيا ذكرى المخربين والهدامين كالقرامطة والبابكيين[١] والزنج والقدرية وأشباههم ، ولطخ الصورة المشرقة لعلماء الإسلام السائرين على النهج السلفي. وهاجم الاتجاه الإسلامي المعاصر الساعي إلى إحياء تراثنا الإسلامي الأصيل ونقدَه[٢] ، واتهمه بأنه بعمله هذا إنما يسعى لخدمة مصالح القوى الطبقية والسياسية الإقطاعية، والعمل مع الغزاة الامبرياليين لتكريس الأوضاع الإقطاعية والرجعية في الوطن العربي وإضفاء هالة القداسة عليها ، ويسعى لجعل ذلك التراث تراثاً للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المعادية للتقدم الاجتماعي والوطني والقومي والعلمي ، وسلاحاً قوياً يُسوّغ لهذا الاتجاه وجوده الاجتماعي والإيديولوجي[٣] .

وقرر أن الماركسية هي الوريث الشرعي للتراث الإسلامي[٤] وأنها الميزان الذي ينبغي أن نزن به معالم ذلك التراث ، فما استقام منه وفق ميزانها قبلناه وأعلينا شأنه وأما مالا يستجيب منها لذلك فإنه يعزل تاريخياً .

ورفض الاعتماد على أي نظرية أخرى غير النظرية الماركسية الإلحادية في

---

(١) راجع في هذا على سبيل المثال ماجاء في كتابه (فصول في الفكر السياسي العربي) ص ١٦٥ - ١٩١ ، ط الأولى ١٩٨٩م ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان .

(٢) وذلك في مواضع متفرقة من كتابه (من التراث إلى الثورة) - الذي اعتبره بمثابة الجهد النظري المنهجي لمشروع حضاري كبير يحاول إخراجه إلى جماهير الأمة المسلمة - ، راجع على سبيل المثال الصفحات : ١٨٧ - ٢١٠ ، ط الثالثة عام ١٩٧٩م ، دار الجيل - دمشق .

(٣) راجع المرجع السابق ، ص ٨٧٥ - ٨٧٩ .

(٤) راجع المرجع السابق ، ص ٤٠٨ .

فهم التاريخ وتفسيره ، ولذا نراه ينقد المؤرخين المسلمين في انطلاقهم في فهم التاريخ الإسلامي وتفسيره من رؤية دينية ، ويرى أن رفض الباحثين المسلمين تقسيم الصحابة إلي يمين ويسار يؤدي إلى تحويل « تاريخنا العربي الإسلامي على الأقل في مراحل ازدهاره الأولى إلى تاريخ للإيمان »(١) .

وهاجم دعوة (الأصالة الإسلامية) وادعى أنها وهم لاوجود له ، حيث يقول : «إن تصور الأصالة الإسلامية ذاك يُمثل أمراً خارقاً وموقفاً ميتافيزيقياً . . . ، إن نقد ذلك التصور الميتافيزيقي يُمثل موقفاً مبدئياً في الجدلية التاريخية التراثية » (٢) ، ومن ثم انتهى إلى رفض الاعتقاد بوجود مبادئ وقيم إسلامية ثابتة تصلح لكل زمان ومكان(٣) .

وكشف - بكل صراحة - عن اتجاهه الساعي إلى هدم أصالة الإسلام في ضمائر المسلمين اليوم بقوله : « نحن العرب أبناء القرن العشرين لسنا بحاجة مثلاً إلى استلهام المسيحية الأولى أو الشعراء الصعاليك أو أبي ذر الغفاري وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم . . . أو إلى محمد بن عبدالله وأبي بكر وعمر وغيرهم ممن سبقهم وممن خلفهم ، أقول : نحن لسنا بحاجة إلى ذلك كله لكي نمنح مرحلتنا القوية الناهضة مشروعيتها في أن تكون باتجاه توحيدي »(٤) .

وبعد أن نفى الحاجة إلى استلهام محمد بن عبدالله ﷺ وصحبه الكرام عاد مرة أخرى فتمسح بهم بتمويه وخلط عجيب متعمد بين الحق والباطل ، حيث قال في موضع تالٍ من كتابه المذكور : « نحن الاشتراكيين العرب فخورون بألا نتحدر

---

(١) المرجع السابق هامش ص ٤٨٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٠٨ .
(٣) راجع المرجع السابق ص ٧٠٣ .
(٤) المرجع السابق ص ٧٣٦ - ٧٣٧ .

- بما نحن اشتراكيون - من ماركس وانجلز ولينين وسان سيمون وفورييه وأون فحسب ، وإنما كذلك من المسيحيين الأوائل ومحمد بن عبدالله وأبي ذر الغفاري وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وغيلان الدمشقي والخوارج والقرامطة والزنج [(١)]» [(٢)] .

٣ - عبدالله العروي[(٣)] وذلك من خلال كتابه (العرب والفكر التاريخي) الذي تبنى فيه الماركسية واجتهد في الدعوة إلى الأخذ بها بوصفها نظاماً فكرياً متكاملاً يزود معتنقيه بمنطق العالم الحديث - على حد تعبيره - ويتناسب مع كل فئات المجتمع المسلم ويلائم متطلبات الأمة العربية الإسلامية [(٤)]، ورأى أن هذه الأمة في ظروفها الحالية بأمس الحاجة إلى ماسماها بـ (الماركسية التاريخانية) لكي تكوِّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً وتشييد القاعدة الاقتصادية فيها مما يؤدي بالتالي إلى تقوية فكرها العصري وتغذية نفسه بنفسه[(٥)] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠١٤ .

(٢) يلاحظ هنا خلطه العجيب بين الحق والباطل ، حيث ذكر النبي ﷺ على قدم المساواة مع اليهود والملاحدة ومع من هدموا الكعبة وسفكوا الدم الحرام في الشهر الحرام ، كما يلاحظ افتخاره بالانتساب إلى أقطاب الماركسية (ماركس ، وانجلز ، ولينين) ، وإعلاؤه من شأن المخربين والهدامين في التاريخ الإسلامي .

(٣) كاتب ومفكر مغربي معاصر ، ومن أشهر الماركسيين العرب ، مختص بالدراسات التاريخية ، له مؤلفات عديدة ، منها : (ثقافتنا في ضوء التاريخ) و (مفهوم الدولة) و(مفهوم الأيديولوجيا) و (مفهوم الحرية) و (تاريخ المغرب - محاولة في التركيب) و(الغربة واليتيم) .

(٤) دعا إلى ذلك في مواضع متفرقة من كتابه (العرب والفكر التاريخي) ، راجع على سبيل المثال الصفحات : ٦٢ - ٦٨ ، ط الثالثة عام ١٩٩٢م ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب .

(٥) راجع المرجع السابق ص ٦٨ .



وامتدح فيه التجارب الماركسية في الاتحاد السوفييتي والصين ويوغسلاڤيا وكوبا، ودعا المثقفين العرب إلى الاستفادة منها ، وقال : إن تلك البلاد تمكنت عند أخذها بالنظام الماركسي من خلق نخبة مثقفة ثورية متحررة من أوهام الماضي، ونجحت في دفع مجتمعاتها - عن طريق ثورة ثقافية - إلى أبواب العصر الحديث(١) .

واجتهد في بيان وتفسير أفكار ماركس ونظرياته والرد على الاعتراضات التي وجهت إليها ، ودعا - في معرض تحليله للماركسية العربية - إلى تعريب الكتب الماركسية تعريباً دقيقاً وعلى نطاق واسع ، وتفسير أحداث التاريخ الإسلامي قديماً وحديثاً من منظور ماركسي ، وتطبيق الماركسية كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة حول ماضي الأمة العربية الإسلامية وحاضرها . كما دعا إلى تفاعل الماركسية مع ظروف المجتمعات العربية وأحوالها المتغيرة تفاعلاً قوياً تتفوق به على الأيديولوجيا الإسلامية في قدرتها على جذب القلوب واستمالة العواطف (٢) .

وضمَّن كتابه الكثير من التحليلات والرؤى الماركسية حول علاقة المثقف في العالم الثالث بالماضي وباللغة وبالثقافة وبكل مكونات التراث الحضاري .

٤ - محمود أمين العالم(٣) ، وذلك من خلال كتابه (معارك فكرية)

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) راجع : المرجع السابق ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٣) كاتب وباحث ومفكر مصري معاصر ، ومن أقطاب الماركسية في العالم العربي ، حصل على درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة سنة ١٩٥٣م في بحث قدمه بعنوان (فلسفة المصادفة) ، له اهتمام بالشعر والأدب والنقد ، وله إسهامات فكرية متنوعة في نقد الفكر النظري والاجتماعي والسياسي في حياة المسلمين المعاصرة وفق رؤية ماركسية ومنهج مادي جدلي ، من مؤلفاته : (الثقافة والثورة) و (ثلاثية الرفض والهزيمة) و(مفاهيم وقضايا إشكالية) و (البحث عن أوروبا) و (في الثقافة المصرية) .

الذي هو بمثابة مشاركة نظرية وأيديولوجية في دعم التوجه الماركسي لثورة جمال عبدالناصر التي قامت في ٢٣ يوليو ١٩٥٢م ، حيث امتدح كثيراً هذه الثورة وأطرى أسلوبها ووضوحها الفكري [١] ، ونافح عن الماركسية ودافع عنها دفاعاً قوياً وامتدحها ورد على منتقديها على اختلاف منطلقاتهم وتوجهاتهم [٢] .

ودعا إلى دكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا) واجتهد في تبرير تلك الدكتاتورية وبيان فضائلها ومحاسنها ، واجتهد في بيان مفهوم الديمقراطية بحسب النظرية الماركسية [٣] .

كما دعا إلى التطبيق العملي للماركسية أو الاشتراكية العلمية - كما يسميها - بوصفها الطريق الوحيد لتحقيق الرقي والتقدم الاجتماعي والتوحيد القومي مبيناً مزايا التجربة الاشتراكية العربية [٤] .

٥ - عبدالرحمن الشرقاوي [٥] الذي مال إلى الاشتراكية الماركسية في أوائل الستينيات ثم اتجه إلى الكتابة عن الإسلام ليُسقط عليه وعلى تاريخه الكثير من المعايير الماركسية ، حيث زعم أن النبي ﷺ لم يهدم الأصنام لسبب شرعي

---

(١) وذلك في مواضع متفرقة من كتابه (معارك فكرية) ، راجع على سبيل المثال ص ٢١٥ - ٢٢٤ ، ط دار الهلال - القاهرة .

(٢) راجع : المرجع السابق ص ٢٠١ - ٢١٤ .

(٣) راجع : المرجع السابق ص ١٧٦ - ١٨٦ .

(٤) راجع : المرجع السابق ص ١١٨ - ٢٠٠ .

(٥) كاتب ومفكر ماركسي مصري معاصر ، ولد سنة ١٩٢٠م بـ (شبين الكوم) بمصر ، وتخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة ١٩٤٣م ، عمل محامياً ومفتشاً للتحقيقات ، وعمل رئيس تحرير لمجلة (الطليعة) سنة ١٩٤٥م ، ورئيس تحرير لمجلة (روز اليوسف) سنة ١٩٧١م ، كما عمل سكرتيراً للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية سنة ١٩٧٧م ، من مؤلفاته : (محمد رسول الحرية) و(الأرض) و (الحسين شهيدا) و (علي إمام المتقين) .
انظر : عبدالسلام البسيوني - العقلانية هداية أم غواية ص ١٣٣ .

عقدي ، بل لسبب مادي يتمثل في قطع الطريق على التجار والمرابين ، وأنه كان لدى الصحابة رضي الله عنهم ميل إلى تطبيق الاشتراكية الماركسية ، وأن عمر وعثمان وعلياً اتفقوا على أن يعيدوا توزيع الثروة على المسلمين[١] ، وذهب إلى أنه إذا كان في الأمة أصحاب حاجة فليس من حق أحد أن يقتني فوق مايحتاج إليه[٢] .

كما زعم أن الحركات الإسلامية التي ظهرت حديثاً - ويسميها الأصولية - ماهي إلا نتيجة الحرمان الاجتماعي والتفرقة والتفاوت بين الطبقات ، وأن التطرف الديني تعود أسبابه للتفاوت الطبقي بعد أن لم يعد عرق الجبين وكد اليمين طريقاً للرخاء ومقياساً للثراء[٣] .

وادعى جواز جميع التعاملات المصرفية وأن الاستفادة من الفائدة الربوية عمل مشروع وليس ربا لأنه لايتعارض - في نظره - مع أحكام الشريعة !![٤] .

---

(١) انظر : كتابه (محمد رسول الحرية) ص ٧١ ومابعدها ، ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار العصر الحديث ، بيروت - لبنان .

(٢) انظر كلاً من : لوك باربولسكو وفيليب كاردينال - (رأيهم في الإسلام - حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً) ، تعريب : ابن منصور العبدالله ص ٦٦ ، ط عام ١٩٨٧م ، دار الساقي - لندن . وعبدالسلام البسيوني - العقلانية هداية أم غواية ص ١٣٣ .

(٣) انظر : كتاب (رأيهم في الإسلام) ص ٦٧ - ٦٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٦٨ .

الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية

وفيه بابان:

الباب الأول: الموقف العقلاني.

الباب الثاني: الموقف التغريبي.



الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية

مدخـــل:

لقد أخبر النبي ﷺ عن افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، حيث قال ﷺ : « افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة » الحديث(١) .

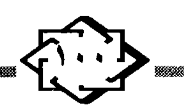
وقد صدق رسول الله ﷺ وتحققت سنة الله في خلقه ، إذ افترقت الأمة بعد رسولها من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم ، فتجاذبت الناس الأهواء والاختلافات ، وتعددت المذاهب والرايات ، وتشعبت البدع والنظريات ، وفارق كثير من الناس كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فضلوا عن الصراط المستقيم سبيل الفرقة الناجية ، وضربوا في تيه السبل .

لذا فالمتفحص لكثير من التيارات والاتجاهات الفكرية المعاصرة في طرحها للمنهج السلفي يجد أنها وقفت منه مواقف متفاوتة ومتعددة ، مابين منتسب ومنتحل ، ومابين رافض ومنتقد ، ومابين مشوّه ومحرف ، ومابين منذر ومحذر، سواء في ذلك ماصدر عنها من كتب ودراسات أو أبحاث ومقالات أو ندوات ومؤتمرات .

وسأتناول في هذا البحث - إن شاء الله - هذه التيارات والاتجاهات دراسة وتحليلاً ونقداً وفق المنظور الإسلامي الصحيح .

---

(١) راجع ص ٢٦ من هذا البحث .



ونظراً لاختـلاف تلك التيـارات والاتجـاهات - إزاء المنهج السلفي - من حيث المنطلقات والأهداف ، فإني أصنفها - بحسب مواقف أصحابها - إلى موقفين رئيسين هما : الموقف العقلاني ، والموقف التغريبي ، أتناولهما في بابين مستقلين على النحو التالي :

الباب الأول

الموقـف العقلانـــي

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الاتجاه المرتكز على تراث الفرق المنحرفة.

الفصل الثاني: اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر.

الباب الأول
(الموقــف العقــلاني)

مدخــل :

تحدثنا فيما سبق عن الاتجاه العقلاني بوصفه أحد الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي[(١)] ، وعرفنا أنه اتجاه فكري عام يمجد العقل ويقدمه على النقل ، ويغالي في تحكيمه في عالمي الغيب والشهادة ، ويُعطي أحكامه اعتباراً فوق اعتبار النصوص الشرعية الصحيحة ، ويجعل العقل طريق القبول لتلك النصوص ووسيلة الإثبات وأساس الحكم على الأشياء .

وعرفنا أنه اتجاه يسعى إلى تفسير الإسلام - في مصادره وأصوله - تفسيراً عقلانياً مادياً ، دون اعتبار لدلالات اللغة وأصول الدين ومفاهيم النصوص وعمل المسلمين وإجماعهم ، كما يسعى إلى تفسير الوحي والنبوات وأمور الغيب والقدر على مقتضى المفاهيم العقلانية البشرية المحدودة ، ويدعو إلى التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر وتكييف الدين لمسايرة العصر ، ولاسيما في مجال الأصول العقدية والتشريعية ، وإلى الحرية الواسعة في الاجتهاد مع غض النظر عن أطره العامة وضوابطه الشرعية .

وعند النظر في أقوال هؤلاء العقلانيين وتمحيص موقفهم من المنهج السلفي تبين لي أنهم صنفان :

أحدهما : اتجاه عقلاني يرتكز على تراث الفرق المنحرفة المختلفة .

والثاني : اتجاه عقلاني يدعو إلى التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر .

وسأتناول هذين الاتجاهين في الفصلين التاليين :

---

(١) وذلك في التمهيد ص ٣٣ ومابعدها .



الفصل الأول

الاتجاه المرتكز على تراث الفرق المنحرفة

أولاً: المعتزلة:

- الدكتور محمد عمارة.
- الدكتور عبدالستار الراوي.

ثانيًا: الأشاعرة:

- الدكتور محمد سعيد البوطي.
- الشيخ يوسف الدجوي.
- الشيخ محمد أبو زهرة.
- ابن خليفة عليوي.

ثالثًا: الماتريدية:

- الشيخ محمد زاهد الكوثري.





الفصل الأول
الاتجاه المرتكز على تراث الفرق المنحرفة

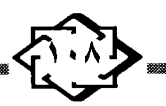
المراد هنا بالاتجاه المرتكز على تراث الفرق : الاتجاه العقلاني الذي يعتمد في تناوله للمنهج السلفي على التراث الفكري لكل من فرقة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، سعياً إلى إحياء هذا التراث وبعثه من جديد في هذا العصر ، ويستعيد في طرحه لهذا المنهج ماذكره رواد هذه الفرق قديماً في السلف أهل السنة والجماعة ومنهجهم المتميز عن مناهج سائر الفرق في الإسلام .

فما هي هذه الفرق الثلاث ؟ ومتى ظهرت ؟ وما أصولها الفكرية ؟ وما أبرز من يمثلها من المفكرين المعاصرين ؟ وماموقف هؤلاء من المنهج السلفي ؟ ومامدى صحة هذا الموقف وقربه أو بعده من الكتاب والسنة ؟ .

هذا كله ما سنتبينه في هذا الفصل .

أولاً : المعتزلة :

المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني الهجري بزعامة رجل اسمه واصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١هـ) ، كان أحد تلاميذ الحسن البصري ومرتادي مجلسه، ممن يحضرون دروسه في المسجد بالبصرة ، ولما أُثيرت مسألة حكم مرتكب الكبيرة اختلف معه فيها ، حيث ادعى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين ؛ أي في مرتبة وسط بين الإيمان والكفر ، فطرده الحسن البصري من مجلسه ، فاعتزل إلى ناحية من نواحي المسجد يقرر ماذهب إليه في هذه المسألة ، وانضم إليه عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) وجماعة آخرون



فسموا بـ (المعتزلة)[1] ، وقيل سموا بهذا الاسم لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين[2] ، وقيل غير ذلك .

ويسمون بأسماء كثيرة منها : القدرية ، والمعطلة ، والجهمية ، ويطلقون على أنفسهم اسم « أهل العدل والتوحيد » ، وقد انتشر مذهبهم وعظم شأنهم وأصبح لهم أتباع كثيرون ولاسيما في عهد الخليفة العباسي المأمون ، وقد انقسموا إلى طوائف عديدة منها : الواصلية أتباع واصل بن عطاء ، والعمروية أتباع عمرو بن عبيد ، والهذيلية أتباع أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) ، والنَظَّامية أتباع ابن سيار النَّظَّام (ت ٢٣١هـ) ، والبشرية أتباع بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) ، والهشامية أتباع هشام بن عمرو الفوطي (ت ٢٢٦هـ) [3] .

ويقوم الاعتزال على أصول خمسة هي :

الأصل الأول : التوحيد :

ولابد لتحقيق هذا الأصل لدى المعتزلة من أربعة أمور :

أحدها : نفي الصفات الإلهية ، ذلك أنهم يرون أن من أثبت لله سبحانه صفات أزلية قديمة فقد أثبت إلهين ، وأن صفاته لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية ، وقالوا : إن ماقامت به الصفات فهو جسم ، لأن الصفات أعراض ، والعرض لايقوم إلا بجسم ، ولذا جعلوا صفاته عين ذاته وقالوا : « علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو » [4] .

---

(١) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل جـ١/ ص ٦٠ ، والبغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٠٧ - ١٠٨ ، والرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ ، ط عام ١٣٥٦هـ / ١٩٣٨م ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

(٢) انظر : البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٠٥ .

(٣) وللاستزادة في هذا راجع المرجع السابق ص ١٠٧ ومابعدها ، والملل والنحل جـ١/ ص ٥٧ ومابعدها .

(٤) الفرق بين الفرق ص ١١٥ . وانظر : الملل والنحل جـ١/ ص ٥٥ .

الثاني : القول بخلق القرآن ، ذلك أنه لما كان القديم الأزلي هو الله وحده ، وكانت صفاته هي عين ذاته ، فإنهم اتفقوا على أن القرآن مخلوق حادث في محل[١] ، لأنه غير ذاته تعالى ، فالقرآن - في نظرهم - كلام ، والكلام عرض يفتقر إلى حركة ، وهي حادثة فلا تقوم إلا بجسم .

الثالث : نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار[٢] ، لأن العين لاترى إلا جسماً أو قائماً بجسم ، ولما تنزه الله عن ذلك استحالت رؤيته بالأبصار .

الرابع : نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، لاعتقادهم أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية[٣] ، لذا أوجبوا تأويل الآيات المتضمنة معنى الجهة وكذا آيات العلو والاستواء والنزول .

الأصل الثاني : العدل:

لقد غلا المعتزلة في إثبات العدل لله سبحانه وتعالى ، فأدى بهم ذلك إلى عدة مسائل ، بعضها آخذ برقاب بعض ، أهمها مايلي :

١ - نفي القدر ، فلكي يكون الله سبحانه عادلاً غير ظالم لعباده حين محاسبتهم على أعمالهم يوم القيامة جعل المعتزلة العباد مختارين لأفعالهم ، أحراراً في أعمالهم دون أن تكون للإرادة الإلهية سلطة عليها ، بل جعلوا العبد خالقاً لأفعاله خيرها وشرها ؛ كامل الحرية والاستقلال في اختياراته ، فهو بما ركَّب الله فيه من قدرة يخلق عمله ، ويختار أحد النجدين ، دون أن تؤثر في مقدرته عوامل خارجية ، وبذلك استحق الثواب أو العقاب في الدار الآخرة

---

(١) انظر : الملل والنحل جـ ١/ ص ٥٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٤ .

(٢) انظر : الملل والنحل جـ ١/ ص ٥٥ .

(٣) وقد جَرَّ هذا بعضهم كالفوطي وأبي زفر إلى القول بأن الله لافي مكان ، وذهب أكثرهم إلى أنه تعالى في كل مكان . انظر : الأشعري - مقالات الإسلاميين جـ ١/ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

بحسب ماقدم في الدنيا من خير أو شر[1] .

يقول القاضي عبدالجبار الهمذاني أحد أئمة المعتزلة : « أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وإنهم هم المحدثون لها »[2] ، ويقول أيضاً : « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ، ولافاعل لها ولامحدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه »[3] .

٢ - القول بالصلاح والأصلح في حق الله تعالى ، ومعناه عندهم : أنه بما أن الله سبحانه يفعل الخير ويريده ، ولايفعل الشر ولايريده بل ولايقدر عليه عند بعضهم فإن ذلك يعني : أنه سبحانه يفعل الصالح من الأمور لعباده ، بل يجب عليه أن يفعل الأصلح منها ، ولايجوز له أن يفعل مايضرهم ، إذ لو جاز ذلك لكان سبحانه ظالماً لهم ، والظلم منتف في حقه سبحانه ، وعليه فكل فعل من أفعال الله تعالى لايخلو من الصلاح والخير ، والله لايفعل بعباده إلا مافيه صلاحهم ، وليس ذلك فحسب وإنما لايقدر تعالى أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً ، فالله - في نظرهم - يعطي كل عبد أصلح مايستطيع أن يعطيه ، ولايقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه[4] .

٣ - القول بالتحسين والتقبيح العقليَين ، ومعناه عندهم : « أن العقل

---

(١) انظر : الفرق بين الفرق ص ١٠٤ ، والملل والنحل جـ ١/ ص ٥٦ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٨/ ص ٣ ، ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

(٤) انظر : زهدي حسن جار الله - المعتزلة ص ١٠٢ ، ط عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م ، مطبعة مصر - القاهرة .



يمكنه وحده أن يدرك الحسن والقبح في الأشياء كلها ، وذلك لما فيها من صفات تدل على أنها حسنة أو قبيحة ، فالصدق حسن والكذب قبيح ، والعقل يدرك ذلك وحده حتى قبل ورود الشرع بذلك ، والشرع إنما يأتي ليقرر مايراه العقل لا ليثبته ابتداء »[١] ، فالعقل هو الحاكم بالحسن والقبح ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ، وعلى المكلف السعي لفعل الحسن كالصدق والعدل ؛ والإعراض عن القبيح كالكذب والجور[٢] .

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

ومقصودهم بهذا الأصل : « أن الله سبحانه منجز وعده ووعيده ، فإن وعد في القرآن خيراً فهو لابد وأن يجازي به العبد ، وإن توعد شراً فهو لابد منفذه ، فالله توعد المؤمنين بالجنة ونعيمها فهو لابد موفي وعده معهم ، وتوعد الكافرين والفاسقين بالنار فهو لابد وأن ينفذ وعيده فيهم ، وذلك لأن إخلاف الوعيد قبيح كإخلاف الوعد سواء بسواء »[٣] . يقول القاضي عبدالجبار : « وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ماوعد به وتوعد عليه لامحالة ، ولايجوز عليه الخُلف والكذب »[٤] .

فالمعتزلة يرون أنه يجب على الله سبحانه أن ينفذ وعده ، بل وأن المكلف ينال ماوُعد به على سبيل الاستحقاق ، كما يرون أنه يجب عليه سبحانه أن ينفذ

(١) محمد العبدة وطارق عبدالحليم - المعتزلة بين القديم والحديث ص ٧١ ، ط الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م ، دار ابن حزم ، بيروت - لبنان .

(٢) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل جـ ١/ ص ٦٥ ، وزهدي جارالله - المعتزلة ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) محمد العبدة وطارق عبدالحليم - المعتزلة بين القديم والحديث ص ٧٨ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ - ١٣٦ .

وعيده ، وأن الفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها ، لأنه سبحانه توعده بذلك[١] .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

ومقصودهم بهذا الأصل : أن مرتكب الكبيرة له منزلة بين منزلة الإيمان والكفر ، فليس مؤمناً ولا كافراً ، لافي الاسم ولافي الحكم ، فلا يُسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يُسمى فاسقاً ، وحكمه كذلك بين الحكمين ، فليس حكمه حكم الكافر ولاحكم المؤمن ، وإنما له حكم بينهما ، هذا في الدنيا ، وأما في الآخرة فإنه يخلد في النار ، لكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر[٢] .

وهذا الأصل هو نواة مذهب الاعتزال ومنطلقه الأول ، وبسببه أُطلق عليهم اسم «المعتزلة» ، كما ذكرنا ذلك فيما سبق .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ومقصودهم بهذا الأصل يبينه القاضي عبدالجبار بقوله : « أما الأمر : فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل ، والنهي : هو قول القائل لمن دونه لاتفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لايقال في أفعال القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنها ولادل عليه . وأما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبيح لايُقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولادل عليه »[٣] .

---

(١) انظر : عواد بن عبدالله المعتق - المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها ، ص ٢١٢ ، ٢١٩ ، ط الثالثة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م ، مكتبة الرشد - الرياض .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧ ، والملل والنحل جـ ١/ ص ٦٠ ، والأسفراييني - التبصير في الدين ص ٦٢ ، ط عام ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥م ، مكتبة الخانجي بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد .

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٤١ .

فالمعروف والمنكر لابد أن يتضح أمرهما عند الشخص بأن يَرى حسن المعروف ويدلل عليه ويرى قبح المنكر ويستطيع أن يدلل عليه ، وهذا بخلاف مالو وقع من الله - افتراضاً - فعل القبيح فإنه لايستطيع أن يدلل عليه ، ولذا فلا يوصف بالمنكر .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدى المعتزلة من فروض الكفاية إذا قام بهما من يكفي سقط عن الباقين ، فحكمهما عموماً الوجوب الكفائي(١) .

ويرتب المعتزلة على هذا الأصل ضرورة الخروج على أئمة الجور حال القدرة عليه .

ومن أبرز من يمثل هذه الفرقة من الكتاب والمفكرين المعاصرين ممن لهم موقف من المنهج السلفي مايلي :

١- **الدكتور محمد عمارة**(٢) الذي أخذ على عاتقه مناصرة المعتزلة ومؤازرتهم في عقلانيتهم وأصولهم الخمسة ، وسعى جاهداً - في كتبه - إلى إحياء تراثهم الفكري وبعث مذهبهم من جديد في هذا العصر ، وإلى إظهارهم

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٢) كاتب ومفكر مصري معاصر ، ولد بمحافظة (كفر الشيخ) بمصر سنة ١٩٣١م، درس بالأزهر تسع سنوات حتى نهاية المرحلة الثانوية ، ثم تابع دراسته بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ، حيث حصل منها على الليسانس سنة ١٩٦٥م ، وعلى الماجستير سنة ١٩٧٠م، حول (مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة) ، كما حصل منها على الدكتوراه سنة ١٩٧٥م حول (نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة) . وهو من أبرز المهتمين بقضايا الفكر الإسلامي ، وكذلك قضايا التراث الفكري والفلسفي ، له أفكار كثيرة بثها في أعماله الفكرية المتنوعة ، خالف فيها المنهج الشرعي الصحيح، ولكنه تراجع عن بعض هذه الأفكار ، وأخذ يسلك في كتاباته الأخيرة مسلكاً فيه اعتدال غير معهود في كتاباته السابقة . من أبرز كتبه : (مسلمون ثوار) و (فجر اليقظة القومية) و (التراث في ضوء العقل) .

انظر : مقدمة كتابه (معالم المنهج الإسلامي) ، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا .

بمظهر الإبداع الحضاري والعطاء الإنساني ، بينما وضع مخالفيهم في قائمة السلطوية والرجعية والنصوصية ، حيث :

أ) امتدح المعتزلة كثيراً وأطرى منهجهم العقلاني ، ورآه أفضل المناهج وأقومها لتمثيل الإسلام وللدعوة إليه وللدفاع عن عقائده ، فهم - في نظره - طليعة العلماء والمفكرين المسلمين المستنيرين الذين امتدت بصيرتهم إلى ماوراء النصوص ، مستخدمين العقل والقياس والتأويل[(١)] ، ومدرستهم أكثر مدارس الفكر العربي الإسلامي أصالة وتعبيراً عن قضايا المجتمع الذي عاشوا فيه[(٢)] ، كما أن تراثهم الفكري هو الذي تجسدت فيه عبقرية العرب المسلمين[(٣)] ، وهو أبرز الأبنية الفكرية التي خلفتها لنا المدارس الفكرية العربية الإسلامية في الميدان[(٤)] ، وأن لهم فضلاً في تأسيس علم الكلام الذي استخدموه للدفاع عن عقائد الإسلام[(٥)] ، ولذا كله يُسميهم : فرسان العقلانية العربية الإسلامية[(٦)] .

ب) دعا إلى إحياء تراث المعتزلة أهل التقدم والحرية والاستنارة الذين انتصروا - في نظره - للمنهج العلمي في التفكير ، معتبراً الدعوة إلى الالتزام بالقيم التي التزم بها السلف الصالح والتمسك بالمنهج الذي ساروا عليه في فهم الإسلام وإحياء تراثهم الفكري في الدعوة إليه تخلفاً ورجعية ، يعوق مسيرة

---

(١) انظر : تيارات الفكر الإسلامي ص ١٢٩ ، ط الأولى ١٩٨٣م ، دار المستقبل العربي - القاهرة . وتحديات لها تاريخ ص ٨٦ ، ٩٦ - ٩٧ ، ط الثانية ١٩٨٢م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

(٢) انظر : نظرة جديدة إلى التراث ص ١٤٦ ، ط الثانية ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار قتيبة .

(٣) انظر : تحديات لها تاريخ ص ٩٦ .

(٤) انظر : نظرة جديدة إلى التراث ص ١١٦ .

(٥) انظر : تحديات لها تاريخ ص ٩٦ ، وتيارات الفكر الإسلامي ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ١٣٧ .

(٦) انظر : تحديات لها تاريخ ص ٨٦ .

الأمة إلى الأمام نحو الرقي والتقدم، فنراه يقول مانصه : « إن اهتمام الأمة بتراثها الفكري والحضاري ، والتفاف الشعوب في فترات يقظتها وسنوات بعثها إلى صفحات ماضيها ، لاينبغي أن يتحول - كما يريد البعض - إلى عودة هذه الأمم إلى العيش ثانية في إطار القيم والمفاهيم والعلاقات التي سادت العصور التي كتب فيها هذا التراث ، ولاينبغي كذلك أن تتحول عملية إحياء التراث إلى إغراق عقل الأمة وفكرها في أشد صفحات ذلك التراث تخلفاً وظلاماً وأكثرها بعداً عن العقلانية والعلمانية والاستنارة والشك المثير للبحث والاكتشاف والطموح . . . فعندما نكون جادين حقاً في بناء كيان حضاري يطوي صفحات التخلف ، ويصل حاضرنا ومستقبلنا بالعصور الزاهية في تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية ، لاشك أننا سننعطف ونتعاطف مع صفحات تراثنا وأعمال مفكريه التي انتصرت للمنهج العلمي في التفكير ، وأعلت من شأن العقل ومجدت الشورى وقيمها ونظمها ، ضد الخرافة والجبرية والاستبداد . . . والأمر الذي لاشك فيه أن النظرة الفاحصة في الآثار الفكرية التي تحييها الأمة العربية الآن من تراثها القديم - في ظل انعدام الوعي وغياب التخطيط السائدين في هذا الحقل - تجعلنا ندرك أننا مازلنا بعيدين عن اتخاذ تراثنا سلاحاً في معركة تقدمنا وانعتاقنا من قيود التخلف والاستبداد ، بل لانغالي إذا قلنا إن الكثير مما يُقدم للقارئ المعاصر من صفحات التراث هو ثمرة لجهد منظم وهادف يبغي أصحابه العودة بهذه الأمة إلى قرون خلت وقيم تخطاها التقدم الإنساني ، وإذا استحال ذلك - وهو مستحيل قطعاً - فلا أقل من تعويق مسيرة هذا الإنسان وشل خطاه عن أن تدرك بغيته الحضارية في وقت قريب »[١] .

ويقول أيضاً ممجداً تراث المعتزلة ومنتقداً المنهج السلفي المانع من التلاعب

---

(١) نظرة جديدة إلى التراث ص ٤٣ - ٤٤ .



بالنصوص عن طريق التأويل : « إننا إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة والمستقبلة تراثاً يمجد العقل ويؤصل فكرنا العقلي المتقدم ، ويشيع في صفوفنا مناخاً يساعد على ازدهار التفكير العلمي ، فلابد لنا من البحث عن البقايا التي تركها الزمن وخلفتها أحداثه من تراث المدارس الفكرية العربية الإسلامية التي أعلت من قدر العقل ورفعت من قيمته ، والتي قدمته وقدمت ثمرات تفكيره على مدلولات ظواهر النصوص ، وفي مقدمة هذه المدارس الفكرية المعتزلة والفلاسفة ، فهم الذين يقفون في الطرف المقابل للنصوصيين أصحاب الأثر والحديث ، الذين يقدسون ظاهر النص ويمنعون التأويل للنصوص التي تتعارض ظواهرها مع ثمار العقول ، أو على الأقل يتحرجون من هذا التأويل فيقيدونه التقييد المخل والمقيد لطاقات العقول ، حتى لقد ذهبت بهم مواقفهم هذه إلى محاذير كثيرة لايرضاها العلم ولايرضى عنها العقل »(١) .

جـ) أُعجب كثيراً بمغالاة المعتزلة في تعظيم العقل وتقديمه على النقل ، حيث يقول مانصه : « وفي الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة في حضارة العرب والمسلمين ، إن لم يكن أكثر هذه الصفحات شرفاً وتشريفاً ، فالعقل عندهم هو « وكيل الله » عند الإنسان جعل إليه أزمّة أموره وقيادة نشاطاته ، وهم يطلبون أن يدعم الإنسان عقله الغريزي بعقله المكتسب ، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال . وعندما يعرض المعتزلة للأدلة وترتيبها يختلفون اختلافاً أصيلاً عن أصحاب الحديث وأهل السنة في تعداد هذه الأدلة وترتيبها ، فهي عند أهل السنة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، على هذا الترتيب . بينما هي أربعة عند المعتزلة يضيفون العقل إلى هذه الثلاثة ويقدمونه عليها جميعاً ، بل يرون أنه الأصل في جميع هذه الأدلة . . . فالعقل هو أول الأدلة ، بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها ، وبواسطته

---

(١) المرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .

يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته ، وكذلك الحال في معرفة الأصول الشرعية ، إذ يرى المعتزلة أن العقل هو سبب معرفة هذه الأصول ، بل سببها شبه الوحيد »(١) .

ويقول أيضاً : « لقد اعتمد المعتزلة على العقل ووثقوا بحكمه في التحسين والتقبيح ، دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات ، بل وأوجبوا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل ، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها ، ولاعبرة بالرواة ورجالات السند مهما كانت هالات القداسة التي أحاطها بهم المحدثون ، إنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام »(٢) .

د) تباكى على عزل الخليفة المتوكل للمعتزلة وقيامه بنصر السنة وأهلها ، حينما استبدل المنهج السلفي بالمنهج الاعتزالي الذي كان سائداً في عهد الخلفاء العباسيين : المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، فنراه يقول : « وفكر المعتزلة هذا قد تعرض لكثير من المحن ، وأصابته موجات متعددة ومتلاحقة من الاضطهادات ، وذلك منذ تولي الخليفة العباسي المحافظ « المتوكل » لزمام الخلافة ٢٣٣هـ/ ٨٤٧ م ، وهو الانقلاب الذي مكَّن لأهل « الظاهر » و « أصحاب الحديث » و «النصوصيين » من رقاب خصومهم المعتزلة أصحاب المنهج العقلي وفرسان ميدان الحرية والاختيار ، وحينئذ مرت على الاعتزال والمعتزلة فترة من الزمن قاسية استمرت قرناً كاملاً »(٣) .

وتجنى الدكتور محمد عمارة على السلف أهل السنة والجماعة ، حيث اتهمهم بتهم عديدة أبرزها :

---

(١) الإسلام وفلسفة الحكم ص ١٧٩ - ١٨٠ ، ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ، دار الشروق - القاهرة - وبيروت .

(٢) المرجع السابق ص ١٨١ ، وانظر : تحديات لها تاريخ ص ١٠٧ - ١٠٩ .

(٣) نظرة جديدة إلى التراث ص ١١٦ .

١ - أنهم يتنكرون للعقل ويغضون من شأنه لحساب النصوص والسمعيات ويُنحونـه جانباً ، وينكرون استخدام القياس[١] .

٢ - أنهم يحكمون بالضعف أو الوضع على كل ماورد في فضل العقل من أحاديث[٢] .

وعاب عليهم احترامهم للنصوص الشرعية ، ومَنْعهم التلاعب بها عن طريق التأويل وتحكيم الآراء والأهواء ، وتقديرهم لآراء الصحابة واجتهاداتهم[٣] ، كما عاب عليهم اجتنابهم الفلسفة ورفضهم لها[٤] .

ووصمهم بالجمود والتخلف والرجعية والنصوصية الذين وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص ، وبأنهم يترسمون خطى علماء العصور والانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت على الأمة الإسلامية ويحتذون نهجهم الفكري ، ويُسمى إسلامهم : إسلام المجتمعات البدوية ، ويصف منهجهم بـ «المنهج النصوصي » وبـ « فكرية العصور الوسطى المحافظة الجامدة المتخلفة واللاعقلانية »[٥] .

وادعى - تبعاً لأسلافه المعتزلة - عدم حجية حديث الآحاد في مسائل الاعتقاد ، فنراه يقول في حديث افتراق الأمة : « إنه ككثير من الأحاديث المتشابهة حديث آحاد وليس بالمتواتر ، وأحاديث الآحاد وإن جاز أن نأخذ بها في

---

(١) انظر : تيارات الفكر الإسلامي ص ١٢٥ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ .
(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٤٣ .
(٣) انظر : المرجع السابق ص ١٣٧ - ١٣٩ .
(٤) انظر : المرجع السابق ص ٣٠٠ ، ٣٠٩ .
(٥) انظر : المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٣٧ - ١٣٩ ، ١٤٩ ، ٢٣٨ ، ٢٨٥ - ٢٨٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٩ .



الأمور العملية فإنها غير ملزمة في الاعتقادات »[١] .

كما تجنى بصفة خاصة على دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب التي يُطلق عليها اسم (الوهابية) ، حيث اتهمها بأنها تَغضُّ من قيمة العقل وأن ذلك أوقعها في خطر التقليد وحبسها في إطاره [٢] ، كما اتهمها بأنها ترفض الاستدلال بالقياس حتى ولو كان قياساً صحيحاً [٣] . وعاب عليها دعوتها إلى اقتفاء أثر الصحابة والتابعين وتابعيهم في التمسك بنظم الإسلام وتشريعاته ، واعتبر ذلك من خرافات العصور الوسطى الجامدة المحافظة [٤] ، وزعم أن هذه الدعوة ظلت دعوة ودولة في شبه الجزيرة العربية ولم تنتشر في غيرها من بلاد المسلمين بسبب فكريتها المحافظة وأساليبها البدوية العنيفة ، وأنها كانت رد عرب البادية البسطاء على مظاهر البدع والخرافات والشرك والوثنية ، لارد عرب البلاد التي قطعت في التحضر والتمدن شوطاً أبعد مما قطعه أهل نجد وتهامة والحجاز [٥] ، كما زعم أنها « تعني ضمن ماتعني تمرداً عربياً على استئثار الأتراك بالسلطة والسلطان على العرب المسلمين ، وتحمل في فكرها ودولتها دعوة لعروبة الدولة ، كما تحمل دعوة إلى عروبة الإسلام »[٦] .

واعتبر التيار العقلاني الذي تزعمه جمال الدين الأفغاني ومن أبرز رجاله الشيخ محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي تياراً سلفياً ، وأطلق عليه اسم « التيار السلفي العقلاني المستنير » ، وجعل من أهم مقومات تقدمه واستنارته التي يمتاز

---

(١) الإسلام وفلسفة الحكم ص ١١٨ ، وانظر ص ١٨٤ من الكتاب نفسه .
(٢) انظر : تيارات الفكر الإسلامي ص ٢٨٨ ، وتحديات لها تاريخ ص ٢٠٢ .
(٣) انظر : تيارات الفكر الإسلامي ص ٢٥٥ .
(٤) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٨ .
(٥) انظر : المرجع السابق ص ٢٥٣ - ٢٥٨ ، وتحديات لها تاريخ ص ١٤٩ - ١٥٦ .
(٦) تيارات الفكر الإسلامي ص ٢٥٧ .

بها - في نظره - عن سلفية علماء الأمة وأئمتها وعلى رأسهم الإمام أحمد وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبدالوهاب : ترسم خطى المعتزلة واحتذاء نهجهم واستلهام تراثهم الفكري ، والأخذ بفلسفة ابن رشد والتصوف الفلسفي لابن عربي والحلاج[١] ، والمزج والمزاوجة بين الفلسفة والتصوف الفلسفي[٢] ، والمبالغة في إطراء العقل والاعتداد به واتخاذه معياراً وميزاناً حتى بالنسبة للنصوص الشرعية[٣] ، والدعوة إلى القومية العربية[٤] .

ولهذه المقومات والمزايا نجده يمتدح رجال ذلك التيار ، ويُضفي عليهم صفات التقدم والاستنارة ، ويصفهم بالمصلحين العظام الذين أرادوا بالإسلام بعث خير مافي الحضارة العربية الإسلامية العقلانية من قسمات[٥] .

ويرى استحالة الالتزام بمنهج السلف الصالح في العصر الحديث في الأخذ بنظم الإسلام وتشريعاته ، فضلاً عن خطر هذا الالتزام وضرره ، فنراه يقول وهو بصدد بيان الفرق بين ماسماها سلفية الوهابية وسلفية الأفغاني وتلاميذه : «وسلفية الوهابية . . . جعلت من التجديد دعوة للعودة إلى مجتمع السلف ونظمه وتشريعاته فضلاً عن فكره ، فهي عودة إلى السلف . . . ، أما سلفية التيار العقلاني المستنير فهي لاتدعو للعودة إلى مجتمع السلف ، لأنها تدرك استحالة ذلك ، فضلاً عن خطره وضرره ، وإنما هي تدعو إلى استلهام ماهو جوهري ونقي في تراثنا ، ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة والنبع المقدس لدفع عجلة التطور إلى الأمام ولبناء مجتمع جديد جدة الواقع والظروف والاحتياجات والملابسات »[٦] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٠١ .
(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣٠٩ .
(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٧ ، ٣٠٩ .
(٤) انظر : المرجع السابق ص ٣١١ ومابعدها .
(٥) انظر : المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٣٧ ، ٢٨٦ .
(٦) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

٢ - **الدكتور عبدالستار الراوي**[١] الذي أثنى كثيراً على المعتزلة ومَجَّد فكرهم وامتدح منهجهم وانتقد في المقابل المنهج السلفي وغض من شأنه وشأن أصحابه ، فنراه يقول : «تنبسط الاعتزالية حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة ، تنتعش في جدلياتها الكلامية « الحرية » ، وتنهض من قلب المجتمع العربي الإسلامي قوانين فكرها الأصولي، تمضي إلى الأمام ، تخوض في صراعات متنوعة ضد مروجي الدينية الطائفية ، تشتبك منهجياً مع الهرطقات والتحريفية في جبهة طولها خمسمائة سنة ، وتقيم الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية . الفكر الديني في الاعتزال يتجدد بالإنسانية اهتماماً نموذجياً؛ هدفاً وأداة لقيام دولة الإنسان ، وبهذا أصبح الإنسان هو الكلمة الأولى والنهائية ، وفي ظل هذا النهج الواقعي وضع العقل في المقام القائد لأيما تفسير أو تحليل . . .

لأجل الإنسان ، الحرية، المحبة ، التفتح ، اللقاء مع الآخرين ، باشرت الحركة الاعتزالية خطواتها الإجرائية ضد مناهضي سلطة العقل : الثيوقراطية الجازمة ، وذوي النزعات النقلية المتقيدة بالنص ، فلم يكن أمام الاعتزالية إلا أن تبرهن بقوة العقل النقدية على عدم جدوى النتائج التي ترتبت على تعاظم نفوذ المثاليات الكلامية الساذجة التي هربت إلى الماضي تلتمس سلاماً نفسياً في ظل سكينته الفردوسية ، إزاء عالم متغير لم تقو على فهم حركته الجديدة ، أو تمثل قوانينه الاجتماعية الثقافية ، فلجأت إلى موقف إيماني يتسق داخلياً ، ولكنه يقلص دور العقل ويضغطه في نقطة لاهوتية آحادية تكاد تلغي الإنسان »[٢] .

---

(١) عبدالستار بن عز الدين الراوي ، باحث ومفكر عراقي معاصر ، ذو نزعة عقلانية اعتزالية ، يحمل شهادة الدكتوراه ، وله مؤلفات عديدة ، منها : (العقل والحرية) و(فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية).

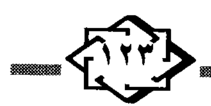
(٢) فلسفة العقل ص ٥ - ٦ ، ط الثانية ١٩٨٦م ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد - العراق .

ويقول : « لم تكن الأمة العربية قد عرفت من قبل الصعود المفعم بالنَّضَارة مثلما عرفته في فكر المعتزلة الذي كان يواصل جهده الموسوعي في تغذية شروط النهضة واستمرار ارتقائها »[١] .

ويقول أيضاً وهو بصدد المقارنة بين أئمة المعتزلة وبين أئمة السلف الذين امتحنوا في فتنة القول بخلق القرآن والذين يسميهم بـ (الاتباعية) ، وذلك عند حديثه عن تلك الفتنة في عهد المأمون : « . . . فلم يكن رفض ممثلي الاتباعية لموضوعات العقل والحرية برؤاها الاعتزالية مجرد رفض لذاته ، بل كان موقف الثبات الذي يستند إلى منهج وثوقي جازم ، في ولاء تأريخي لقدسية النص وامتثال حاسم للنقل ، مقابل حركية الاعتزال ومرونته الفكرية وتطور نظرته الفلسفية التي تؤمن بدور الإنسان ، فالاتباعية : تفسر الدين بجملته من أجل الله ، ومن أجل ماينتظرها من سعادة في الآخرة ، فيما كان الإنسان في منهج الاعتزالية وفي فكرها يمثل هدف الرسالة الإسلامية وأداتها معاً ، إذ لامعنى للدين إذا لم يكن في خدمة المجتمع وتطميناً لحاجاته الروحية ، وفي ضوء هذا الفهم كان أصحاب العدل والتوحيد يناضلون من أجل فوز التفسير العقلاني للعقيدة انتصاراً للإنسان المحور الدائم لأيما جهد فكري منظم ، وفي ضوء ذلك ندرك الاتجاه الواقعي الذي وضعت أسسه الحركة الاعتزالية في مقابل الاتجاهات المثالية ، فكان التأويل حركة في مقابل النص الثابت ، وكانت حياة الإنسان حريته وسعادته على الأرض في مقابل العالم الأخروي ، والعقل في مواجهة النقل ، والحرية في نفي الحتمية ، والحياة مقابل اللاهوت . وإزاء تقابل هذه المعاني وتضادها كانت شرعية الصراع بين موقف الجزم الوثوقي بصورته الحنبلية الضيقة ، وبين حركية الاعتزال وصيرورته ، وإزاء هذا التقاطع تفجر الصراع بعد أن

---

(١) المرجع السابق ص ٧ .



استكمل شروط التناقض للمواجهة بين منهجين متنافرين »[١] .

وعاب على الإمام أحمد إحجامه عن الجدل المذموم في الدين ، وذلك عند امتحانه في مسألة خلق القرآن ، وعَدَّ ذلك منه عجزاً عقلياً ، فنراه يقول : «واتسمت المقاومة السلفية بالصمود ضد أفكار التحول المنهجي بالتحالف مع عموم الاتجاهات المناهضة لفكرهم ، وبرز اسم أحمد بن حنبل كممثل وزعيم لهذا التحالف الذي ينبع من القاعدة الإيمانية لصفات التشبيه التي ألحقت بالذات الإلهية ، ولما حاصرته براهين المعتزلة العقلية أقر بعجز عقله غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات بقوله : (لا أدري هو الله كما وصف نفسه ، لا أزيد على ذلك شيئاً) »[٢] .

واتهم أئمة السلف الذين جابهوا فتنة القول بخلق القرآن وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل اتهمهم بالتشبيه والتجسيم ، فنراه يقول : « إن الذي يتتبع هذه المعركة الفكرية الخصبة وما أثارته من جدل ، ثم ما اعترض طريق نجاحها من عقبات وما أصيبت به من انتكاسات ، يدرك أنها لم تكن مجرد معركة كلامية ، ولاهي بالخلاف الفلسفي المجرد ، بل كانت ولاتزال أحد الأركان الهامة في ذلك البناء الفكري المتحرر الذي بناه الرعيل الأول من المفكرين المتقدمين ، والذي استهدفوا في إثارة قضية (خلق القرآن) إجراءً ثقافياً يعيد إلى العقيدة الإسلامية نقاءها الأول في إسقاط ماشابها من عناصر التشبيه والتجسيم . . . لذلك كانت قضية خلق القرآن تمثل في رأي قادتها ثورة ثقافية تنويرية من أجل خلق تقاليد منهجية جديدة وإيجاد عقل متقدم لدى الإنسان المسلم له قدرة التحليل والحوار والفاعلية .

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) المرجع السابق .



وبنفس الحماس الذي واجه فيه المعتزلة فرق المخالفين وأصحاب المقالات من الأديان الأخرى ، فقد واصلوا ثورتهم ضد المشبهة والمجسمة التي انضم إلى صفوفها المُحدِّثون والفقهاء والحشويون الذين وجدوا في مقولة (نفي الصفات) مايثير سخطهم ، فاعتبروا القول بخلق القرآن مروقاً من الدين وضلالاً عن دائرة العقيدة وحدود الإيمان ، الأمر الذي دعا الجبهة الفكرية المحافظة [إلى مقاومة] الثورة الثقافية ورفض مبادئها عن طريق المأثورات النقلية تحت ظل شعار حنبلي (آمنا وصدقنا) تأكيداً لولائهم السلفي ، وإخلاصاً لفلسفتهم الاتباعية في الدفاع عن منهجهم الوثوقي وقيمه الثابتة ضد التحولات الفكرية والمنهجية التي قاد الاعتزال من أجلها ثورته الثقافية »[(١)] .

كما اتهم المُحدِّثين من أهل السنة والجماعة بالعناية بالرواية دون الدراية ، أو بنقد الإسناد أكثر من عنايتهم بنقد المتن ، الأمر الذي أدى - في نظره - إلى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعقول نتيجة تجاوز المضمون إلى الشكل ، بينما كانت الاعتزالية تعمل بالحديث وفق دليل العقل ، وتشترط في الأخذ به ألا يكون متناقضاً مع مبادئهم الخمسة [(٢)] .

واعتذر عن إنكار أئمة المعتزلة الأوائل لعذاب القبر وسؤال الملكين للميت حين يوضع في قبره ، وبرر موقفهم هذا بقوله : « وإذا كانت الاعتزالية الأولى قد اتخذت موقف الإنكار من « عذاب القبر » ونَفْي وجود « منكر ونكير » فلأنها كانت حريصة على عقلانية موقفها من مغبة الوقوع في التناقض تحت ضغط التفسير الجبري للاتباعية الكلامية ، لذلك لم يعد كافياً في رأيهم الخبر النقلي غير

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) انظر : العقل والحرية ص ١٦٠ ، ط الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

المؤكد الذي تذرعت به الجبرية الخالصة والمعدلة في وقوع العذاب وتحققه أو مسألة الملكين »[١]، وبقوله : « إن الاعتزالية الأولى قد نفت خبر الملكين استناداً إلى نزعتها العقلية البعيدة عن الإسراف في التصوير غير القائم على معايير الاستدلال المنطقي »[٢] .

واعتبر قيام الخليفة المتوكل بتنحية المعتزلة والانتصار لأئمة السلف أهل السنة والجماعة عملاً رجعياً ، وموجة اضطهاد ضد الوجود الاعتزالي في ذلك الوقت[٣] .

ثانياً : الأشاعرة :

الأشاعرة فرقة كلامية نشأت في نهاية القرن الثالث الهجري ، تُنسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، ولابد هنا من التعريف بهذا الإمام ثم نُعوّل بعد ذلك على فرقة الأشاعرة التي تُنسب إليه ، كي نتعرف عليها وعلى منهجها الفكري العقدي .

أبو الحسن الأشعري [٤]:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠

---

(١) فلسفة العقل ص ٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٩ .

(٣) انظر : العقل والحرية ص ١٥٩ .

(٤) راجع في ترجمته كلاً من : تبيين كذب المفتري - لابن عساكر ص ٣٤ ومابعدها ، ط الثانية ١٣٩٩هـ ، دار الفكر - دمشق ، ووفيات الأعيان - لابن خلكان جـ ٣/ ص ٢٨٤ - ٢٨٦ ، وسير أعلام النبلاء - للذهبي جـ ١٥/ ص ٨٥ - ٩٠ ، وطبقات الشافعية - للسبكي جـ ٣/ ص ٣٤٧ ومابعدها ، تحقيق : محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو ، ط الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ، وشذرات الذهب - لابن عماد الحنبلي جـ ٢/ ص ٣٠٣.

هـ ، تتلمذ على شيوخ كثيرين ، أبرزهم : زكريا بن يحيى الساجي محدث البصرة وشيخها ومفتيها المتوفى سنة ٣٠٧ هـ ، وأبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي المتوفى سنة ٣٤٠هـ ، وأبو العباس أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ ، وأبو بكر محمد القفال الشاشي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، وأبو خليفة الجمحي المتوفى سنة ٣٠٥هـ. مَرَّ في حياته بثلاثة أطوار عقدية ، حيث نشأ أولاً على مذهب الاعتزال وتتلمذ فيه على زوج أمه أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي ، أحد كبار شيوخ المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣هـ ، وتبحر في هذا المذهب وتعمق في أصوله الكلامية وألَّفَ فيه[1] ، وأمضى فيه جل عمره ، وفي حوالى سنة ٣٠٠ هـ تحوَّل عنه إلى طريقة ابن كُلاَّب الكلامية[2] ، وناظر

---

(١) انظر : ابن عساكر - تبيين كذب المفترى ص ١٢٨ ومابعدها .

(٢) ابن كلاب : هو عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان البصري أبو محمد ، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه ، له مناظرات كثيرة مع المعتزلة ، وإليه تُنسب طائفة (الكلابية) ، من تلاميذه داود الظاهري والحارث المحاسبي والحسين بن الفضل البجلي ، من مؤلفاته : كتاب (الصفات) و (خلق الأفعال) و (الرد على المعتزلة) ، توفي سنة ٢٤٠ هـ وقيل ٢٤١ هـ. انظر : ابن النديم - الفهرست ص ٢٣٠ ، ط طهران، وطبقات السبكي جـ ٢/ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، وسير أعلام النبلاء جـ ١١/ ص ١٧٤ - ١٧٦ .

وأما طريقة ابن كلاب الكلامية فتقوم على أصول عديدة منها :

١ - الخوض في علم الكلام بدعوى تأييد عقيدة السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وكان هو أول من فعل ذلك من بين المنتسبين للسنة .

٢ - نفي الصفات المتعلقة بمشيئة الله وإرادته ، بناء على نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى .

٣ - القول بأزلية الصفات كلها دون تفريق بين صفات الذات وصفات الفعل .

٤ - القول بأن الله لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً ، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً .

٥ - القول بأزلية كلام الله وأنه قائم به سبحانه كالعلم والقدرة ، وأنه ليس بحروف =



شيخه الجبائي[(١)]، وتصدى للمعتزلة وخاض معهم معارك فكرية عقدية ، ورد عليهم بأساليبهم الكلامية من جانب ، وبنصوص الكتاب والسنة من جانب آخر ، فأنشأ بذلك مذهباً عقدياً تلفيقياً من مذهبي الاعتزال والإرجاء وغيرهما ، وهذا هو الذي ينتسب إليه فيه جمهور الأشاعرة ، ثم هداه الله عز وجل أخيراً إلى طريق الحق ووفقه إلى التخلص من ذلك التلفيق العقدي ، فتراجع عن مقولاته في الصفات والقدر وغيرها ممن سلك فيها مسلك التأويل والتعويل على العقل ، وتحول إلى مذهب السلف أهل السنة والجماعة وأبان عن ذلك في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) فقال : « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد ابن حنبل نَضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون . . . »[(٢)]، ثم ذكر مجمل عقيدته التي وافق فيها معتقد أهل السنة والجماعة [(٣)]. له مصنفات كثيرة منها : «مقالات الإسلاميين واختلاف

= ولا أصوات ولاينقسم ولا يتجزأ ولايتبعض ولايتغاير ، وأنه معنى واحد ، وأن القرآن الذي يُتلى هو حكاية عن كلام الله .

٦ - القول بأن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة .

انظر في هذا كلاً من : مقالات الإسلاميين جـ ١/ ص ٢٤٩ - ٢٥٣ ، ٣٥٠ - ٣٥١ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦/ ص ٣٦ ، و جـ ٧/ ص ١٣٤ ، و جـ ١٢/ ص ٢٧٢ ، ودرء التعارض جـ ٤/ ص ٢٥ ، ومنهاج السنة جـ ١/ ص ٣١٢ - ٣١٤ ، و جـ ٣/ ص ٣٦٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢/ ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(١) راجع في هذه المناظرة : شذرات الذهب - لابن العماد الحنبلي جـ ٢/ ص ٣٠٣ ، ووفيات الأعيان - لابن خلكان جـ ٤/ ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ص ٥٢ ، ط عام ١٤٠٥هـ ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

(٣) راجع : المرجع السابق ص ٥٣ ومابعدها .

المصلين » و« اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » و« رسالته إلى أهل الثغر » و« الإبانة عن أصول الديانة » السابق الذكر ، أُختلف في تاريخ وفاته فقيل إنه توفي سنة ٣٢٠ هـ ، وقيل سنة ٣٢٤ هـ ، وقيل سنة ٣٣٠هـ.

وقد انتشر مذهب الأشاعرة في أنحاء العالم الإسلامي ، وذلك لأسباب عدة منها [(١)] :

١ - أُفول نجم المعتزلة ، مع ظهور المذهب الأشعري بوصفه خصماً لمذهبهم .

٢ - نشأة المذهب الأشعري في حاضرة الخلافة العباسية « بغداد » التي كانت يومئذ محط أنظار الناس في شتى الأقطار لما كانت تزخر به من فقهاء وقراء ومُحدِّثين ، ولكثرة الوافدين إليها لتلقي العلم وسماع الروايات ، أو للتحديث بما لديهم من مرويات .

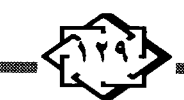
٣ - تبني بعض الأمراء والوزراء لهذا المذهب ، واحتضان رجالهم له [(٢)] .

٤ - اعتماده ونصرته من قبل جمهرة من كبار العلماء ، ولاسيما فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين، أمثال : الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ، وابن فورك (ت ٤٠٦هـ) ، والقشيري (ت ٤٦٥هـ) ، والجويني (ت ٤٧٨هـ) ، وعبدالقاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) ، والغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)،

---

(١) انظر : أحمد صبحي - الأشاعرة (ضمن سلسلة في علم الكلام) ص ٢٧ - ٢٨ ، ٦٨ ، ط الرابعة ١٩٨٢م ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية ، ود . عبدالرحمن بن صالح المحمود - موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ٤٩٩ - ٥٠٣ .

(٢) ومن أبرز هؤلاء : الوزير نظام الملك الذي تولى الوزارة لسلاطين السلاجقة مدة ثلاثين سنة ابتداءً من سنة ٤٥٥هـ ، والمهدي بن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤ هـ ، ونور الدين محمود بن زنكي المتوفى سنة ٥٦٩ هـ ، وصلاح الدين الأيوبي المتوفى سنة ٥٨٩ هـ .



والآمـدي (ت ٦٨٢ هـ) [١] ، وغيرهم كثير من العلماء الذين كانوا دعاة لهذا المذهب ، فصنفوا فيه المصنفات الضخمة ، وتخرج على أيديهم فيه العدد الكبير من التلاميذ .

وقد مَرَّ مذهب الأشاعرة بأطوار تاريخية عديدة ، اتسعت الشقة في كل طور منها بينهم وبين أهل السنة ، حيث أدخل فيه المتأخرون منهم أفكاراً ومعتقدات دخيلة من الفلسفة والتصوف والمنطق والجدل ، فأصبح مذهبهم مزيجاً من تلك الأخلاط .

ويقوم مذهبهم - بوجه عام - على أصول عديدة منها :

١ - التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل ، فيثبتون لله سبع صفات ذاتية هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، وأما صفات الفعل أو الصفات الخبرية كصفة اليد والعين والوجه والاستواء على العرش والمجيء والرضا والغضب والحب والبغض . . . ، فيخوضون فيها بالتأويل الذي نهى عنه السلف ، ويصرفون ألفاظها إلى غير ظاهرها ، اعتقاداً منهم بأن إثباتها كما وردت يقتضي التشبيه والتجسيم .

٢ - التعويل على الجدل وعلم الكلام ، وتقديم العقل على النقل في أمور الغيب ومسائل الاعتقاد والصفات ، فالقاعدة عندهم أن الدلائل النقلية ظنية ولاتفيد اليقين ، وأن الدلائل العقلية قطعية ، والظن لايُعارض القطع [٢] .

---

(١) ومن توفيق الله عز وجل لهؤلاء الأئمة الأجلاء - رحمهم الله - أن غالبهم تراجعوا عن مقولاتهم في التأويل أو عن بعضها فيما خالفوا فيه أهل السنة والجماعة كالباقلاني، والجويني، والفخر الرازي، وغيرهم .

(٢) راجع : معالم أصول الدين - لفخر الدين الرازي ص ٢٤ ، ط مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة . **والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - لأبي المعالي الجويني** ص ٢٥ - ٣٧ ، **تحقيق** : أسعد تميم، ط الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت - **لبنان** .

٣ - تفسيرهم التوحيد بما يحصره في توحيد الربوبية وغفلتهم عن توحيد الألوهية والعبادة لله تعالى وحده ، مع أنه التوحيد الذي أرسلت به الرسل ومن أجله خلق الله الخلق[١] .

٤ - القول بأن كلام الله معنى واحد قديم ، قائم بذات الله أزلاً وأبداً ، وهو الأمر بكل ما أمر الله به ، والنهي عن كل مانهى الله عنه ، والخبر عن كل ما أخبر الله عنه ، وأن الله لايتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه بغير حرف وصوت[٢] .

٥ - القول بأن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وهي كسب للعباد ، وعلى ذلك يترتب الثواب والعقاب ، وأنه لاتأثير لقدرة العبد في الفعل .

٦ - القول بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق ، وأن القول باللسان والأعمال غير داخلة فيه[٣] .

ومن أبرز من يمثل هذه الفرقة من الكتاب والمفكرين المعاصرين الذين لهم موقف من المنهج السلفي ، مايلي :

أ) **الدكتور محمد سعيد البوطي**[٤] ، الذي ينكر على من يعتقد أن هناك

---

(١) انظر : د . ناصر العقل - مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٩/ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ، و جـ ١٢/ ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) انظر : المرجع السابق جـ ٢/ ص ٩٤ ، و جـ ٧/ ص ٥٠٩ .

(٤) محمد سعيد رمضان البوطي ، ولد بسوريا سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٠م ، درس على والده دراسته الأولى ، ولما نال الشهادة الثانوية سافر إلى مصر سنة ١٣٧٣هـ ، وتابع دراسته بالأزهر حتى نال منه درجة الدكتوراه في أصول التشريع الإسلامي سنة ١٣٨٥هـ ، ثم عاد إلى سوريا ، بدأ التدريس في ثانويات حمص ، ثم في دار المعلمين بدمشق ، ويعمل حالياً أستاذاً في كلية الشريعة بجامعة دمشق ، من مؤلفاته : (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) و (فقه السيرة النبوية) و (كبرى اليقينيات الكونية) . انظر : عبدالقادر عياش - معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين ص ٧٢ ، ط الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ، دار الفكر - دمشق .

طائفة من المسلمين متميزة من بين الفرق المختلفة المفترقة تُسمى بـ « السلفية »[١] ، ويستنكر تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين[٢] ، ويرى أن « السلفية » بدعة ؛ بل أخطر من كل البدع التي وجدت والتي لم توجد ، فيقول : « إن السلفية لاتعني إلا مرحلة زمنية ، فصارى مافي الأمر أن رسول الله ﷺ وصفها بالخيرية كما وصف كل عصر آت من بعد بأنه خير من الذي يليه ، فإن قُصدَت بها جماعة إسلامية ذات منهج معين خاص بها يَتمسك به من شاء ليصبح بذلك منتسباً إليها منضوياً تحت لوائها فتلك إذن إحدى البدع »[٣] ، ويقول أيضاً : « إن السلفية مذهب جديد مخترع في الدين ، وإن بنيانه المتميز قد كوَّنه أصحابه من طائفة من الآراء الاجتهادية في الأفكار الاعتقادية والأحكام السلوكية ، انتقوها وجمعوها من مجموع آراء اجتهادية كثيرة مختلفة ، قال بها كثير من علماء السلف وخيرة أهل السنة والجماعة ، اعتماداً على ما اقتضته أمزجتهم وميولاتهم الخاصة بهم »[٤] .

وادعى أن كلمة (السلف) تضم الصالح والطالح ، ولم تُعرف هذه الكلمة من قبل ، ولم يستخدمها المسلمون للدلالة على جماعة لها صفات معينة[٥] ، وأن أتْباع المنهج السلفي جماعة تحاول اختلاق مذهب جديد والانغلاق عليه ،

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي ص ١٣ - ١٤ ، ط الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م ، دار الفكر ، دمشق - سوريا .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٦٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤١ - ٢٤٢ . وانظر : ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٥) ولذا نجده في كتابه (السلفية) يعتمد في تحديد هذه الكلمة على المعنى اللغوي - الذي يعني الجماعة المتقدمين - لاعلى المعنى الاصطلاحي ، فيدخل في هذا المسمى جميع المسلمين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى للإسلام ، سواء كانوا على حق وسنة أم على ضلال وبدعة .



وتُريد تفريق كلمة المسلمين بل والصد عن الإسلام[١] ، كما ادعى أن « السلفي اليوم هو كل من تمسك بقائمة من الآراء الاجتهادية المعينة ، ودافع عنها وسفَّه الخارجين عليها ، ونسبهم إلى الابتداع ، سواء منها مايتعلق بالأمور الاعتقادية أو الأحكام الفقهية والسلوكية »[٢] . وزعم عدم وجوب الأخذ بأقوال السلف الصالح وأعمالهم وتصرفاتهم ، وأنها ليست حجة ، بدعوى أن السلف أنفسهم لم يدعوا الناس إلى ذلك ، وبأنهم لايبقون على أقوالهم بل يتحولون عنها ، وبدعوى اتساع بلاد الإسلام ودخول أجناس من البشر في دين الإسلام يحملون ثقافة أجنبية ، وبدعوى اختلاف العادات وتطورها في اللباس والمباني والأواني . . . ، ومن ذلك مثلاً - كما يذكر - أن جل الصحابةرضي الله عنهم كان لايعرف المخيط من الثياب ، ولما استقروا في المدينة وتسامع بهم أهل المدن الأخرى واحتكوا بهم لبسوا الثياب المخيطة والحلل اليمانية والأعجمية الفاخرة ، وكانت بيوتهم في مكة لاتعرف الكُنُفْ[٣] ، فلما صاروا إلى المدينة اتخذوها ودعوا إليها ، وكانوا لايستعلمون الأطباق أو الأقداح الزجاجية ولايعرفونها ، ثم عرفوها فيما بعد واتخذوها وشربوا فيها . . .[٤] .

وقال إنه يجب على الباحث التأكد من صحة النصوص الشرعية المنقولة عن رسول الله ﷺ قرآناً كانت أو سنة ، كما يجب عليه عرض حصيلة معاني النصوص الصحيحة التي وقف عليها وتأكد منها على موازين المنطق والعقل ؛ لتمحيصها ومعرفة موقف العقل منها[٥] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٧ .
(٣) الكُنُفْ : جمع كَنِيف ، والمراد به الخَلاءُ ، وهو راجع إلى السَّتْرِ ، فكل ماستَر من بناء أو حظيرة فهو كَنيفٌ . انظر : لسان العرب ، مادة (كنف) .
(٤) انظر : السلفيَة مرحلة زمنية مباركة ص ١٤ - ١٨ ، وص ٣٢ - ٥٧ .
(٥) انظر : المرجع السابق ص ٦٣ .

وانتقد استدلال السلفيين بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد ، وادعى عدم حجيتها فيها[١] .

وزعم أن آيات الصفات من المتشابه ، وأنه لابد فيها من أحد طريقين : فإما أن تُجرى على ظاهرها مع تنزيه الله عز وجل عن الشبيه والشريك ، وإما أن تُحمل على المعنى المجازي ، كأن يُفسر الاستواء بالاستيلاء والتسلط ، واليد بالقوة والكرم . ولتبرير صحة الطريق الثاني :

١ - نسب إلى بعض السلف تأويل بعض الصفات ، فنسب إلى الإمام أحمد تأويل قوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٢] إلى وجاء أمر ربك ، ونسب إلى الإمام البخاري تأويل الضحك بالرحمة ، ونسب إلى الإمام حماد بن زيد تأويل نزول الله إلى السماء الدنيا بإقباله جل جلاله على عباده[٣] .

٢ - ادعى أن الالتزام بمنهج السلف في إثبات الصفات أمرٌ لاموجب له ولاملزم به ، بحجة أن هذا المنهج إنما هو موقف اجتهادي منهم ، وانطلاقهم من موقف اجتهادي لايُلزم غيرهم به ، ولاسيما الذين يتمتعون بملكة علمية تؤهلهم للنظر والاجتهاد ، وفي ظل اختلاف الظروف التي يمر بها المسلمون من عصر إلى آخر[٤] .

وقرر مايعتقده في مسألة خلق القرآن طبقاً لمذهب الأشاعرة ، وادعى أن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في هذه المسألة إنما هو خلاف لفظي ، وأنهم متفقون على المضمون ، وأنه لم يشذ في ذلك إلا الإمام أحمد[٥] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٦٥ - ٦٧ ، وكبرى اليقينيات الكونية ص ٣٢ - ٣٣ ، ط السادسة ١٣٩٩هـ ، دار الفكر .

(٢) سورة الفجر ، من الآية ٢٢ .

(٣) انظر : السلفية ص ١٣٣ - ١٣٥ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ١٣٨ - ١٤٤ .

(٥) انظر : المرجع السابق ص ١٤٩ ، وكبرى اليقينيات الكونية ص ١٣٨ ، ١٤١ .

وادعى أن السلف والأدلة الشرعية لاتفرق بين التوسل بجاه النبي ﷺ بعد وفاته وبجاه من عرفوا بالصلاح والاستقامة بعد وفاتهم ، وبين التوسل بالنبي ﷺ أثناء حياته، وأنه لم يفرق بينهما من حيث الحل والحرمة إلا ابن تيمية (١) ، كما ادعى أن علماء السلف يجيزون شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ ، وتهكم بمن قال إن ذلك بدعة ، وخَطَّأ ابن تيمية في استدلاله بقوله ﷺ : « **لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، ومسجدي هذا ، والمسجد الأقصى** »(٢) على منع السفر لزيارة القبور(٣) .

وعبر عن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب بـ (المذهب الوهابي) ، وقال : « إن أقطاب هذا المذهب كانوا يتبرمون بكلمة الوهابية ؛ لأنها توحي بأن ينبوع هذا المذهب - بكل مايتضمنه من مزايا وخصائص - يقف عند الشيخ محمد ابن عبدالوهاب، فدعاهم ذلك إلى أن يستبدلوا بكلمة الوهابية هذه كلمة (السلفية) ، وراحوا يروجون هذا اللقب الجديد عنواناً لمذهبهم القديم المعروف ، ليوحوا إلى الناس بأن أفكار هذا المذهب لاتقف عند محمد بن عبدالوهاب ، بل ترقى إلى السلف ، وأنهم في تبنيهم لهذا المذهب أمناء على عقيدة السلف وأفكارهم ومنهجهم في فهم الإسلام وتطبيقه»(٤) .

ب) **الشيخ يوسف الدجوي**(٥) الذي هاجم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه

---

(١) انظر : كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، والسلفية ص ١٤٩ ، ١٥٤ - ١٥٦ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة ، كتاب (فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة) ، الباب (١) ، الحديث رقم (١١٨٩) جـ٣/ ص ٦٣ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحج) ، باب (فضل المساجد الثلاثة) جـ٩/ ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٣) انظر : السلفية ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٥) الشيخ يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي ، ولد سنة ١٢٨٧هـ في قرية (دجوة) من أعمال مديرية القليوبية ، وبها نشأ وحفظ القرآن الكريم ،وفي سنة =

ابن القيم ، فادعى أن لابن تيمية الكثير من الهنات التي خرق بها الإجماع وصادم بها المعقول والمنقول(١) ، كما ادعى أنه - رحمه الله - « كان مولعاً بنشر الآراء الشاذة والعقائد الضالة كلما سنحت له فرصة لتقرير معتقده الذي ملك عليه كل مشاعره ، حتى أصبح عنده هو الدين كله ، على مافيه من جمود وخلط وخبط ، وكذلك تلميذه ابن القيم رحمه الله كان مستهتراً بما جُن به شيخه من تلك الآراء المنحرفة ، فكان دائماً يرمي إليها عن قُرب أو بُعد حتى إنه في كتاب (الروح) . . . لم ينس ماشغف به من تلك المقالات الحمقاء . أما كتابه (الجيوش الإسلامية في الرد على الجهمية) (أي أهل السنة) فحدث عنه ولا حرج . . . »(٢) .

واتهم ابن تيمية بالطيش والتسرع والجهالة ، ورأى أنه غير جدير بأن يكون إماماً في الدين ؛ لأنه - في نظره - ضال عن سبيل الله ، ومتبع لنفسه سائر مع أهوائها(٣) .

كما هاجم أتباع ابن تيمية السلفيين في العصر الحديث ، وعَدَّهُم أبعد الناس عن الكتاب والسنة وأعظمهم جهلاً ، وعلى غير هدى ولابصيرة ،

= ١٣٠٢هـ التحق بالأزهر وتلقى العلم به على كبار علماء عصره ، كالشيخ سليم البشري شيخ الأزهر ، ومحمد البحيري ، وعطية العدوي ، ونال شهادة العالمية من الدرجة الأولى الممتازة سنة ١٣١٦هـ ، ثم اشتغل بالأزهر ، وتخرج عليه كثير من العلماء ، رأس جمعية النهضة الدينية الإسلامية ، وأصبح عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف ، له مقالات وفتاوى كثيرة نشرت في الجرائد والمجلات المصرية ، من مؤلفاته : (الجواب المنيف) و (خلاصة علم الوضع) و (سبيل السعادة) و (رسائل السلام ورسل الإسلام) ، توفي بالقاهرة في صفر ١٣٦٥هـ . انظر : زكي مجاهد - الأعلام الشرقية جـ ٢/ ص ١٩٢ ، ط عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م ، دار الطباعة المصرية الحديثة .

(١) انظر : كلمة في السلفية الحاضرة ص ٢ ، ط عام ١٣٤٨هـ ، مكتبة القدسي - دمشق .

(٢) المرجع السابق ص ٢ - ٣ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٣ - ٥ .



لاتِّباعهم ابن تيمية[١] .

وكتب مقالاً في مجلة (الإسلام) بعنوان (جهلة الوهابيين)[٢] شن فيه هجوماً على علماء نجد من أتباع دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ، ووصفهم بأسوأ الأوصاف واتهمهم بأقذع التهم[٣] ، وأبان عن بغضه لهم ، ثم قال : «ولابأس أن نبين سر ذلك البغض الذي بيننا وبينهم ، فنقول : سره أننا نحب النبي ﷺ وهم يبغضونه ، ونُجلّه وهم لايُجلّونه ، ونعتقد حياته في قبره ونفعه لأمته واستغفاره لهم وفرحه بصالحيهم وغضبه على فاسقيهم ، وهم لايعتقدون من ذلك شيئاً ، ولذلك تراهم يمتعضون كل الامتعاض من مدحه والثناء عليه ، ويمقتون مادحيه والمصلين عليه ، ويوقعون بمن يقرأ دلائل الخيرات كل أنواع الأذى ، ويرون أن السفر إلى زيارته ﷺ معصية لاتقصر فيها الصلاة ، تبعاً لإمامهم الضال المضل أحمد بن تيمية الحراني . . . ، وقد اجتمعتُ بعالم كبير من علماء المغاربة فقال : إني لا أشك في كفرهم ، فإنهم لايحترمون النبي ﷺ ، وكل من لم يحترم النبي ﷺ فهو كافر . . . ، وعندنا في تكفيرهم ماهو أدل

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٦ .

(٢) وذلك في العدد (٢١) الصادر في جمادى الأولى عام ١٣٥٨هـ/ يوليو ١٩٣٩م ، ص ١٢ - ١٣ ، ١٨ .

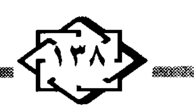
(٣) وكان مما قاله فيهم قوله : إنهم سمعوا من أسلافهم من الخوارج والمارقين شيئاً فقالوه ، ثم تحجرت عليه قلوبهم فهي كالحجارة أو أشد قسوة ، وأنهم آفة العمران وداء الأديان وعقبة التقدم ومصيبة العلم ، وتجار الأسواق وسماسرة الأغراض ، ورُصَّاد التقلبات وحلفاء التلونات ، وعبيد الأهواء وأبطال الرياء ، ليس لهم مبدأ ولاضمير ، وغايتهم الوحيدة ومقصودهم الأعظم الدرهم والدينار . . . ، إلى غير ذلك من الأوصاف والعبارات البذيئة غير المقبولة ذوقاً ولاشرعاً ، والتي يُستكثر صدورها من شيخ مثله . انظر : مجلة (الإسلام) العدد (٢١) الصادر في جمادى الأولى ١٣٥٨هـ/ يوليو ١٩٣٩م ص ١٢ .

وأوضح ، وهو أنهم مجسمة بلا شك ولا ريب ، وليس لهم شغل في مجالسهم إلا دعوة الناس إلى التجسيم والتشبيه ، ويمكننا أن نقيم البرهان على ذلك في غير هذه العجالة ، ويكفينا مايسعون في نشره من ذلك مثل : كتاب (السنة) المنسوب لعبدالله بن الإمام أحمد، وكتاب (التوحيد) لابن خزيمة ، وكتاب الدارمي الذي تصدى له فضيلة الشيخ الكوثري[(١)]، . . . وجملة القول أنهم أعداء الله بتشبيههم إياه بخلقه، وأعداء رسول الله بعدم احترامه وأذية أحبابه ، وأعداء الأمة برميهم بالكفر الذي يبيح دماءهم وأموالهم ، ولو عقلوا لكانوا على غير هذا الحال ، ولكن هذا شؤم عداوتهم لله ورسوله »[(٢)] .

جـ) **الشيخ محمد أبو زهرة**[(٣)]، الذي ادعى أن منهج السلف في إثبات الصفات على حقيقتها يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ، ولذا رأى ضرورة تأويل نصوص الصفات وصرفها عن ظاهرها - اتباعاً لمنهج الأشاعرة - ، فيرى مثلاً : تأويل (اليد) بالقوة أو النعمة ، و (الوجه) بالذات ، و (نزوله تعالى إلى السماء الدنيا) بقرب حسابه أو قربه من العباد[(٤)] . ونسب القول بالمجاز إلى الصحابة رضي الله عنهم ، حيث يقول : « ونرى أن الصحابة كانوا يفسرون بالمجاز المشهور إن تعذر إطلاق الحقيقة ، كما يفسرون بالحقيقة ذاتها »[(٥)] .

---

(١) يقصد به كتاب (الرد على بشر المريسي) .
(٢) مقال (جهلة الوهابيين) ، مجلة (الإسلام) العدد (٢١) ص ١٣ .
(٣) محمد بن أحمد أبو زهرة ، عالم أزهري مصري معاصر ، ولد بمدينة (المحلة الكبرى) بمصر سنة ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م ، تعلم بمدرسة القضاء الشرعي ، ودَرَّس في الأزهر وفي كلية الحقوق بجامعة القاهرة ، له مؤلفات كثيرة بلغت أكثر من أربعين كتاباً منها : (الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية) و (الأحوال الشخصية) و (أحكام التركات والمواريث) و (أصول الفقه) ، توفي بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م . انظر : الزركلي - الأعلام جـ٦/ ص ٢٥ - ٢٦ .
(٤) انظر : كتابه (المذاهب الإسلامية) ص ٣٢٥ - ٣٢٨ ، ط مكتبة الآداب ومطبعتها بالقاهرة .
(٥) المرجع السابق ص ٣٢٨.



وتجنى على شيخ الإسلام ابن تيمية حيث :

١ - ادعى أنه رحمه الله جاء بعقائد ابتدعها من عنده ، وأضاف إلى مذهب السلف ماليس منه[١] .

٢ - اتهمه وحنابلة القرن الرابع الهجري بأنهم نسبوا إلى السلف مالم يقولوه ولم يعتقدوه في صفات الله تعالى ، وكذب عليه وعلى القرآن الكريم في وصف الله تعالى بالتحتية ، فنراه يقول : « . . . يقرر ابن تيمية أن مذهب السلف هو إثبات كل ماجاء في القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش ووجه ويد ومحبة وبغض ، وماجاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل وبالظاهر الحرفي ، فهل هذا هو مذهب السلف حقاً ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك : لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري ، وادعوا أن ذلك مذهب السلف ، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت ، وأثبتوا أنه يؤدي إلى التشبيه والجسمية لامحالة »[٢] .

٣ - نسب إليه التفويض في الصفات [٣] .

٤ - أنه لما ذكر كلامه - الموافق لمذهب السلف - في منع التوسل بالأموات والاستغاثة بهم وطلب الحاجات منهم ومنع التبرك بالقبور والسفر لزيارتها[٤] ، قال مانصه : «ولقد خالف ابن تيمية بقوله هذا جمهور المسلمين ، بل تحداهم في عنف بالنسبة لزيارة قبر النبي ﷺ »[٥] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣١١ ، ٣٣٧ ، ٣٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٣٣٩ - ٣٤٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٤٣ .

واستحسن أبو زهرة بعض البدع الشركية ، حيث رأى مشروعية التبرك بزيارة قبر النبي ﷺ ، ومشروعية زيارة الروضة الشريفة بالمسجد النبوي بقصد التبرك والتيمن بها وتقديس محمد ﷺ(١) .

وانتقد موقف أصحاب المنهج السلفي من بعض البدع كالتوسل بالأموات ، وشد الرحال لزيارة قبره ﷺ ، واستقبال القبور عند التوجه إلى الله بالدعاء ، ورأى أن ذلك كله غير مناف للوحدانية(٢) .

واعتبر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب نحلة ومذهباً محدثاً مستقلاً أطلق عليه اسم (الوهابية) ، وعَدَّه من جملة المذاهب الضالة التي أدرجها تحت عنوان (مذاهب حديثة) ، وهي الوهابية والبهائية والقاديانية(٣) .

وعاب على من سماهم (الوهابية) قيامهم بهدم الأضرحة وإزالة مظاهر الوثنية ، كما عاب عليهم اعتبارهم إقامة الأضرحة والطواف حولها ضرباً من ضروب الوثنية (٤) .

د) **ابن خليفة عليوي**(٥) صاحب كتاب (هذه عقيدة السلف والخلف في

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٣٤٧ ومابعدها .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٣٥٣ ، ٣٥٥ .

(٥) باحث ومؤلف سوري معاصر ، يُعنى كثيراً بالدراسات الإسلامية العقدية ، ولد في قلعة (المضيق) بمحافظة (حماة) بسوريا ، شافعي المذهب أشعري المعتقد ، تلقى تعليمه الأولي بموطنه (سوريا) ، ثم انتقل منه إلى مصر لمواصلة تعليمه وتخرج في الأزهر الشريف ، من مؤلفاته المطبوعة : (سبعون برهاناً علمياً على وجود الذات الإلهية) و(الحجج العصماء في نقض نظرية داروين في النشوء والارتقاء) و (الدرة البيضاء في إثبات خلق آدم في السماء ونزوله إلى الأرض دينياً وعلمياً) . انظر : مقدمة كتابه (هذه عقيدة السلف والخلف) وغلافه .



ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله) الذي اجتهد فيه للدفاع عن الأشاعرة ومذهبهم في مسائل الاعتقاد ، ولاسيما مسائل الصفات ، فأكد مراراً أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة ، وأنهم الممثلون للفرقة الناجية المذكورة في حديث افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة [١] ، وأن منهجهم هو المنهج الحق الذي دعا إليه الكتاب والسنة ، وسار عليه الصحابة والتابعون .

وارتكز في عموم كتابه - كأسلافه الأشاعرة - على دعوى أن إثبات الصفات [٢] على حقيقتها يقتضي التشبيه والتجسيم ، وعليه فالمنهج الصحيح حيالها - في نظره - أحد أمرين : إما تفويض معانيها إلى الله واعتبارها من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله . وإما تأويلها تأويلاً باطلاً يخرجها عن المعنى الذي سيقت له ، كتأويل اليد بالقدرة ، والأصابع بالقدرة والإرادة ، والعين بالحفظ والرعاية ، والوجه بالذات ، والاستواء بالاستيلاء ، والفوقية بالقهر والتسلط ، مستشهداً في ذلك بأقوال بعض أئمة الأشاعرة كالإمام الغزالي والباقلاني والرازي والجويني والتفتازاني [٣] ، ومتمثلاً في هذين الأمرين بقول إبراهيم اللَّقاني :

« وكل نص أوهم التشبيها   أوله أو فوض ورم تنزيها [٤] »

---

(١) انظر على سبيل المثال : ص ١١١ - ١١٤ من كتابه (هذه عقيدة السلف والخلف) ط عام ١٣٩٨هـ ، مطبعة زيد بن ثابت - دمشق .

(٢) المراد بالصفات هنا ماعدا الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة وهي : العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر .

(٣) راجع المرجع السابق في الصفحات : ٣٤ - ٣٥ ، ٤٨-٥١ ، ٥٣- ٥٤ ، ٥٩ ، ١٠٨- ١٠٩ ، ١٥٢-١٥٤ .

(٤) جوهرة التوحيد بشرح البيجوري ص ١٠٠ ، ط عام ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة .

ونسب هذين المنهجين - أعني التأويل والتفويض - إلى السلف ، ومن هذا المنطلق :

١ - ادعى أنه لم يقل أحد من السلف ولا من الخلف أنه تعالى تكلم بحروف وصوت ، لأن مؤدى هذا القول - في نظره - القول بخلق القرآن لامحالة ، وقرر مذهب الأشاعرة في هذه المسألة ، معتمداً على أقوال بعض أئمتهم كالبيجوري والجرجاني والتفتازاني(١) .

٢ - نسب إلى الإمام مالك مقولته المشهورة في الاستواء برواية : « الاستواء مذكور - أي في القرآن - والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، ويرفض رواية « الاستواء معلوم والكيف مجهول . . . » معتبراً إياها رواية محرفة(٢) .

٣ - عطل صفة العلو والفوقية لله عز وجل ، واتهم علماء السلف بالتجسيم لإثباتهم هذه الصفة (٣) ، ورد أقوال الصحابة وأئمة السلف المثبتة هذه الصفة لله تعالى (٤) ، والتي أوردها في كتابه نقلاً عن كتاب (العقائد السلفية)

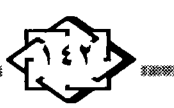
---

(١) انظر : هذه عقيدة السلف والخلف ص ٢٨ - ٢٩ ، وص ١٦٠ ومابعدها .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٣٤ .

(٣) وخاصة ابن تيمية الذي انتقده واتهمه بالتجسيم وتحريف الكلم عن مواضعه والتقول على السلف بما لم يأذن به الله ، وابن القيم الذي عرَّض به لسعيه في كتابيه (الجيوش الإسلامية) و (الصواعق المرسلة) إلى إثبات صفة العلو والتدليل عليها بالأدلة الصحيحة . انظر : المرجع السابق هامش ص ٤٤ ، وص ١٤٩ - ١٥١ ، وص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٤) وهي : قول لأبي بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب ، وعبدالله بن رواحة ، وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم أجمعين ، وقتادة ، والإمام أحمد ، وعبدالله بن المبارك رحمهم الله . وللاطلاع على هذه الأقوال راجع كتاب (العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية) لأحمد بن حجر آل بوطامي ص ١١٦ - ١٢٢ ، ط الأولى ١٩٧٠م ، بيروت .



لأحمد بن حجر ، ولم يأبه بحديث الجارية الصحيح الذي سأل فيه النبي ﷺ تلك الجارية بقوله : أين الله ؟ ، فقالت : في السماء ، فقال ﷺ لسيدها : اعتقها فإنها مؤمنة [1] .

وانتقد الشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب لإثباته صفة الفوقية لله واستدلاله على ذلك بقوله تعالى : ﴿ **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** ﴾[2] ، وقوله : ﴿ **إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ** ﴾[3] ، وقوله : ﴿ **أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ** ﴾ [4] ، وقوله : ﴿ **تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ** ﴾[5] ، وقوله : ﴿ **يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ** ﴾[6] ، وقوله : ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** ﴾[7] ، ولقوله إن إثبات الفوقية لله لايلزم منه التجسيم ، وادعى أن الشيخ عبدالله قد خالف بهذا العقيدة السلفية [8] .

٤ - رد حديث نزول الله عز وجل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل [9] .

وانتقد موقف السلف - رحمهم الله - قديماً وحديثاً من بعض المسائل البدعية ، حيث :

---

(١) سيأتي لاحقاً ذكر هذا الحديث بنصه مع تخريجه والتعليق عليه .

(٢) سورة فاطر الآية ١٠ .

(٣) سورة آل عمران الآية ٥٥ .

(٤) سورة الملك الآية ١٦ .

(٥) سورة المعارج الآية ٤ .

(٦) سورة النحل الآية ٥٠ .

(٧) سورة الأعراف الآية ٥٤ .

(٨) انظر : هذه عقيدة السلف والخلف ص ٣٩ - ٤١ .

(٩) انظر : المرجع السابق ص ٧٠ ، ٩١ .

أ) انتقد الموقف السلفي من مسألة التوسل بغير الله ، ورأى جواز التوسل بالنبي ﷺ في حياته وبعد مماته ، وجواز التوسل بالمخلوقين أحياءً وأمواتاً [١] .

ب) وانتقد الموقف السلفي من مسألة شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ ، ورأى جواز ذلك ، وعمد لتبرير موقفه هذا إلى الخلط والمغالطة ، حيث زعم أن قوله ﷺ «**لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد** » الحديث [٢] ، ليس فيه دلالة على تحريم شد الرحال لزيارة قبره ﷺ ، وإنما فيه تقييد للمساجد التي يجوز شد الرحال إليها ، وخلط بين مشروعية زيارة قبره ﷺ وبين شد الرحال من أجل تلك الزيارة ، فطفق يبين فوائد زيارة قبره ﷺ ، والحكمة من زيارة القبور ، والأدلة الدالة على مشروعية زيارتها [٣] ، ثم قال بعد ذلك كله : « وبعد هذا فلو كانت زيارة قبره الشريف ﷺ محرمة أو مكروهة لتكلم السلف الصالح ومن بعدهم فيها ولنهوا الناس عن زيارته ﷺ ، ولكنهم لما كانوا يزورون قبره الشريف وتواترت الأخبار عنهم بها عُلم بالدلائل القطعية مشروعية ذلك . . . ، وإذا ثبت أن الزيارة مجمع عليها أو مشروعة أو سنة أو واجبة فكيف تكون شركاً أو معصية ولايجوز قصر الصلاة فيها ؟ سبحانك هذا مالم يقله أحدٌ من أهل السنة والجماعة ! ! والله أعلم بالسرائر وماتُخفي الضمائر »[٤] .

وهناك كُتَّاب معاصرون أشاعرة غير هؤلاء تناولوا المنهج السلفي وأصحابه تخطئةً واتهاماً ونقداً وتجريحاً ، ولكن حَدَّ ضيق المقام هنا من التحدث عنهم وذكر أقوالهم[٥] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ ، ٢٠١ - ٢١٧ .

(٢) سبق تخريج هذا الحديث في ص ١٣٤ من هذا البحث .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٣٧ - ٢٤٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

(٥) وذلك كالشيخ مصطفى إبراهيم السيامي الكريمي في رسالته المسماة (رسالة السنيين =

ثالثاً : الماتريدية :

الماتريدية فرقة كلامية نشأت في نهاية القرن الثالث الهجري ، تُنسب إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي ، ولد في (ماتريد) وهي محلة قرب سمرقند ببلاد ماوراء النهر ، ولايُعرف على وجه اليقين سنة مولده ، وتوفي سنة ٣٣٣هـ ، تتلمذ على كبار علماء الأحناف ، كمحمد بن مقاتل الرازي المتوفى سنة ٢٤٨هـ ، وأبو نصر العياضي[1] ، وأبو بكر الجوزجاني المتوفى سنة ٢٨٥ هـ ، ونصير بن يحيى البلخي المتوفى سنة ٢٦٨ هـ . «ولايَبعد الماتريدي كثيراً عن أبي الحسن الأشعري ، فهو خصم لدود للمعتزلة ، وقد خالفهم في المسائل التي اشتهروا بمخالفة أهل السنة فيها ، مثل : مسائل الصفات، وخلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، والقدرة ، وتخليد أهل الكبائر في النار ، والشفاعة وغيرها ، وألّف في ذلك كتباً مستقلة ، إلا أنه لم ينطلق في ردوده عليهم من منطلق منهج السلف - رحمهم الله - وإنما كان متأثراً بمناهج أهل الكلام ، ولذلك وافقهم في بعض الأصول الكلامية والتزم لوازمها ، فأدى به ذلك إلى بعض المقالات التي لاتتفق مع مذهب السلف ، وإنما كان فيها قريباً من مذهب الأشاعرة »[2] .

= في الرد على المبتدعين الوهابيين) المؤلفة في ذي الحجة سنة ١٣٤٥هـ ، والمطبوعة في مطبعة المعاهد بمصر ، ومنصور محمد عويس في كتابه المسمى (ابن تيمية ليس سلفياً) في طبعته الأولى سنة ١٩٧٠م ، نشر دار النهضة العربية بمصر ، وفاروق الدملوجي في كتابه (الألوهية في المعتقدات الإسلامية) في جزئه الأول ، والدكتور محمد عبدالستار نصار في كتابه (المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام)، نشر دار الأنصار بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(١) لم يذكر من ترجموا له تاريخ وفاته.

(٢) د . عبدالرحمن المحمود - موقف ابن تيمية من الأشاعرة جـ٢/ ص ٤٨١ بتصرف يسير.

وللماتريدي كتب كثيرة في الفقه وأصوله وفي التفسير وعلم الكلام[1] ، منها : كتاب (تأويلات أهل السنة) و (مأخذ الشرائع) و (التوحيد) و (بيان وهم المعتزلة) و (الرد على القرامطة) و (رد تهذيب الجدل) و (رد وعيد الفساق).

وقد انتشر المذهب الماتريدي في بلاد ماوراء النهر وفي المناطق المجاورة لها ، وخاصة في عهد الدولة العثمانية ، وأصبح له شيوخ كثيرون ، أشهرهم أبو اليسر البزدوي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ ، وأبو المعين النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ ، ونجم الدين عمر النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ ، والكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ، والملا علي القاري المتوفى سنة ١٠١٤هـ عليهم جميعاً رحمة الله .

ويقوم المذهب الماتريدي - بوجه عام - على أصول وآراء عديدة أبرزها مايلي :

١ - اتخاذ العقل مصدراً أساسياً في التلقي ، واعتبار أحكامه ثابتة ويقينية لاتحتمل الخطأ ولا التغيير [2] .

٢ - القول بأن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع ، وأن الإنسان يتحمل مسؤولية هذه المعرفة قبل بعثة الأنبياء والرسل ، ولايعذر بتركها بل يعاقب على ذلك[3] .

---

(١) وغالب كتبه الكلامية في الرد على الباطنية والروافض ، وفي الرد على معتزلة عصره ، ولاسيما الكعبي صاحب كتاب (أوائل الأدلة) و (وعيد الفساق) و (تهذيب الجدل) .

(٢) راجع : التوحيد - للماتريدي ص ٤ - ٦ ، ١٢٩ - ١٣٠ ، تحقيق : د . فتح الله خليف، ط الثانية ١٩٨٢م ، دار المشرق ، بيروت - لبنان .

(٣) راجع : المرجع السابق ص ١٠٢ ، ١٢٩ - ١٣٠ ، ١٨١ ، ٢٢٤ . وبحر الكلام - لأبي المعين النسفي ص ٥ - ٦ ، ١٤ ، ط عام ١٩١١م ، مطبعة الكردي - القاهرة .

٣ - القول بالتحسين والتقبيح العقليين[(١)] .

٤ - القول بوقوع المجاز في اللغة والقرآن والحديث [(٢)] .

٥ - الاعتماد على التأويل والتفويض في نصوص الصفات .

٦ - القول بعدم حجية أحاديث الآحاد في مسائل الاعتقاد [(٣)] .

٧ - الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى بدليل حدوث الأعراض والأجسام[(٤)] .

٨ - القول بأن جميع صفات الأفعال المتعدية كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والإحسان ترجع إلى صفة واحدة وهي صفة التكوين ، وأن هذه الصفة أزلية لاتتجدد ولاتعلق لها بالمشيئة والقدرة [(٥)] .

٩ - القول في كلام الله بأنه معنى واحد قديم أزلي ، ليس له تعلق بمشيئة الله وقدرته ، وأنه كلام نفسي ، ليس بحرف ولاصوت ، وأنه لايُسمَع ، وإنما يُسمَع ماهو عبارة عنه[(٦)] .

---

(١) راجع : التوحيد ص ٢٢١ ، ٢٢٣ - ٢٢٤ . وتاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية - لأبي زهرة ص ١٧٩ ، ط دار الفكر العربي - القاهرة .

(٢) راجع : التوحيد ص ٦٨ - ٦٩ . والتحرير في أصول الفقه - للكمال بن الهمام ص ١٦٠ ومابعدها ، ط عام ١٣٥١هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٣) راجع : التوحيد ص ٨ - ٩ . والتحرير - لابن الهمام ص ٣٣٤ ومابعدها . وفتح الغفار بشرح المنار - لابن نجيم الحنفي جـ ٢/ ص ٧٨ - ٧٩ ، ط الأولى ١٣٥٥هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٤) راجع : التوحيد ص ١٢ - ١٧ ، ٤٣ .

(٥) راجع : المرجع السابق ص ٤٧ ، والتمهيد في أصول الدين - لأبي المعين النسفي ص ٢٨ ، تحقيق : د . عبدالحي قابيل ، ط عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م ، دار الثقافة - القاهرة .

(٦) راجع : التوحيد ص ٥٨ - ٥٩ ، والتمهيد ص ٢٤ - ٢٥ ، وبحر الكلام ص ٣١ - ٣٦ .

١٠- القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب ، ومنع زيادته ونقصانه والاستثناء فيه[١] .

١١- القول بأن للعباد إرادة غير مخلوقة وهي مبدأ الفعل ، فالعباد - على مذهب الماتريدية - يتصرفون بمبادئ أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون ، وخَلْق الله لأفعالهم إنما هو تبع لإرادتهم الجزئية غير المخلوقة[٢] .

١٢- إنكار أن يكون الله عز وجل في جهة العلو[٣] .

وأبرز من يمثل هذه الفرقة من الكُتَّاب والمفكرين المعاصرين ممن لهم موقف من المنهج السلفي : **الشيخ محمد زاهد الكوثري**[٤] ، الذي اشتهر من بين هؤلاء الكتاب والمفكرين بشدة جنايته على علماء السلف من أئمة التوحيد والفقه والحديث ، وعداوته لهم وجرأته في الوقيعة فيهم ، والتطاول عليهم بالسب والإيذاء ، كما اشتهر بحدته وعنفه في نقد أقوالهم ومعارضة منهجهم ، حيث :

---

(١) راجع : التوحيد ص ٣٧٣ - ٣٧٩ ، ٣٨٨ - ٣٩٢ . والتمهيد ص ٩٩ - ١٠١ .

(٢) راجع : التوحيد ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، ٢٢٨ . والتمهيد ص ٦٧ ، ٧٠ - ٧١ . وموقف البشر تحت سلطان القدر - لمصطفى صبري ص ٦٩ ، ط الأولى ١٣٥٢هـ ، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة .

(٣) راجع : التوحيد ص ٧٥ - ٧٦ .

(٤) محمد بن زاهد بن الحسن بن علي الكوثري ، فقيه حنفي جركسي الأصل ، له اشتغال بالحديث والأدب والسير ، ولد سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م في قرية من أعمال (دوزجة) بشرقي الآستانة ، دَرَس بجامع (الفاتح) بالآستانة ، وتولى رئاسة مجلس التدريس ووكالة المشيخة الإسلامية بدار الخلافة العثمانية ، هرب من الكماليين سنة ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م ، واستقر بمصر ، وعمل موظفاً في (دار المحفوظات) بالقاهرة ، كان كثير الكتابة والتأليف . من كتبه : (تأنيب الخطيب على ماساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب) و (الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار) و (الإمام زفر) توفي بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م . انظر : الزركلي - الأعلام جـ٦/ ص ١٢٩ .



أ) حكم عليهم - بوجه عام - بالكفر والشرك ورماهم بالزيغ والوثنية والتشبيه والتجسيم واختلاق البهتان[1]، ووَصفهم بالجهالة والسخف والحماقة والسفه والحشو وقلة العقل والدين ومتابعة السلف الطالح لا السلف الصالح[2] ، وعَدَّهم أفراخ اليهود[3] .

ب) وحكم - بصفة خاصة - على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بالكفر والمروق من الدين والزيغ والزندقة والغواية والضلال[4] ، ووصفهما بأقبح الأوصاف ، كالتلبيس والدس الشنيعين والخداع وتلفيق الروايات والكذب والخيانة وقلة الحياء والجهل والتهافت والابتداع والشذوذ في الاعتقاد[5] .

جـ) وقدح في بعض كتب السلف ورماها بألفاظ سيئة ، وهي كتب ألفها

---

(١) انظر كلاً من : مقالاته ص ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، ٤٠٦ ، ٤٤٧ ، جمع وتقديم : أحمد خيري ، ط عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م ، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة . وتعليقاته على كتاب (الأسماء والصفات) للبيهقي ص ٣٥١ - ٣٥٢ ، ٣٥٦ ، ٤٠٧ ، ٤١٩ ، ط عام ١٣٥٨هـ ، مطبعة السعادة بمصر . وتعليقاته على كتاب (السيف الصقيل) لتقي الدين السبكي المسماة بـ (تكملة الرد على نونية ابن القيم) ص ٩٠ ، ١٢٤ ، ١٣٧ ، ٢٠١ - ٢٠٨ ، ط عام ١٩٩٣م ، مكتبة زهران - القاهرة . وحاشيته على كتاب (تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام الأشعري) لابن عساكر ، ص ٢٧ .

(٢) انظر : مقالاته ص ٤٥٠ . وتعليقاته على كتاب (الأسماء والصفات) ص ٢٠٢ . وتكملة الرد على نونية ابن القيم ص ٦ ، ١٤ ، ٢١-٢٣ ، ٨١ ، ١٠٦ ، ١٤٨- ١٤٩ ، ١٥٣ -١٥٥ ، ١٧٥ ، ١٩٥ . وحاشيته على كتاب (تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام الأشعري) لابن عساكر ص ١٩ .

(٣) انظر : حاشيته على (تبيين كذب المفتري) ص ٢٧ .

(٤) انظر : مقالاته ص ٣٩٥-٣٩٦ . والتكملة ص ١١ ، ٢٠ ، ٣٩ ، ٦٤ ، ١٢٠-١٢١ ، ١٩٠-١٩١ ، ٢٠٨ .

(٥) انظر : مقالاته ص ٤٦٨ . والتكملة ص ٧ ، ١٢ ، ٢٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦٣-٦٦ ، ٨٧ ، ١١٧ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٩٠ ، ١٩٢ .

بعض أئمة السلف لتقرير عقيدة الكتاب والسنة والرد على أهل الأهواء والبدع ، وذلك ككتاب (التوحيد) لابن خزيمة ، وكتاب (السنة) لعبدالله بن أحمد بن حنبل ، وكتاب (الرد على بشر المريسي) للدارمي[١] وغيرها .

د) وعَدَّ عقيدة السلف في الصفات : عقيدة الشرك والوثنية ، ولذا سماها بـ «الوثنية الخرقاء » و « الوثنية الأولى » و « الوثنية الصريحة » و « النحلة الوثنية » و «الوثنية الملبسة بلباس السنة » و « منطق البادية والوثنية » ونحو ذلك[٢] .

وماذلك كله إلا لأن السلف أهل السنة والجماعة - رحمهم الله - سلكوا في منهجهم العقدي - ولاسيما في الصفات - مسلكاً يخالف منهجه العقلي ومذهب أسلافه الماتريدية ، فقد دأب الكوثري على تعطيل كثير من الصفات أو تأويلها تأويلاً باطلاً لاعتقاده بأن إثباتها على ظاهرها كما وردت يوجب التشبيه والتجسيم ، فنجده مثلاً :

١ - ينفي علو الله تعالى بذاته فوق خلقه ويُحرف نصوص صفات العلو إلى علو الشأن والمكانة وعلو القهر والغلبة وعلو العظمة والعزة والتنزه عن النقائص[٣] ، ويتهم بالتشبيه والتجسيم كل من أثبت هذه الصفة لله عز وجل[٤] ، ويقول عن مثبتيها : «لاحظ لهم من الإسلام غير أن جعلوا صنمهم الأرضي

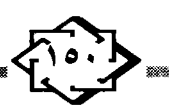
---

(١) انظر : مقالاته ص ٣٦١ - ٣٦٧، وص ٣٩٩ - ٤٠٦ . وتعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٢٦٧ - ٢٦٩ ، ٣٣٨، ٣٥١.

(٢) انظر : التكملة ص ٩٩ . وتعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٤٠٧ ، ٤١٥ ، ٤٤٣-٤٤٤ . ومقالاته ص ٣٦١ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٨ ، ٣٩١ ، ٤٠٢ - ٤٠٥ ، ٤٠٩ - ٤١٠ .

(٣) انظر : التكملة ص ١٠٠ . وتعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٤٠٦ ، ٤١٠ - ٤١١ ، ٤٢٧ .

(٤) انظر : تعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٤١٦ .



صنماً سماوياً »[١] ، كما يقول : إن « اعتبار ذات الله فوق عباده فوقية مكانية إلحاد »[٢]، ويقول كذلك : « والحمل على علو المكان نزعة وثنية »[٣] ، ويَدَّعي «أن الأئمة الأربعة من أبعد الناس عن القول بأن الله في السماء » [٤]، كما يَدَّعي أن رفع السائلين أيديهم إلى السماء ليس فيه دلالة على علو الله وفوقيته على خلقه ، وإنما لمجرد أن السماء قِبْلة الدعاء ومنزل الأنوار والأمطار والخيرات والبركات [٥] .

ولما واجهه حديث الجارية الذي يَستدل به علماء السلف على إثبات صفة العلو والفوقية لله عز وجل ، حاول بكل جهده أن يجد له مخرجاً يُعلل به رد الحديث وإثبات عدم صحة الاحتجاج به في تقرير هذه الصفة له سبحانه ، فتارة يرد الحديث لاختلاف ألفاظه وأن نصه لفظ من أحد الرواة على حسب فهمه لا لفظ الرسول ﷺ ، ومثل هذا يصح الأخذ به فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد ، وتارة يرده لأنه مُشعر بالمكان وهذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم في حق الله تعالى ، وهو سبحانه منزه عن ذلك ، وتارة بحجة أن فيه اضطراباً متناً وسنداً ، وتارة بحجة أن لفظ (أين الله ؟) في الحديث لفظ مستعمل في السؤال عن المكانة ، فيكون معنى أين الله ؟ : مامكانة الله عندكِ ؟ ، ومعنى قولها في السماء : أنه تعالى في غاية علو الشأن [٦] .

٢ - ويعطل صفة الاستواء ، ويورد تأويلات المعطلة لقوله تعالى :

---

(١) حاشيته على (تبيين كذب المفتري) ص ٢٨ .

(٢) التكملة ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

(٤) مقالاته ص ٤٠٦ .

(٥) انظر : التكملة ص ٤٢ - ٤٣ ، ١٠٤ .

(٦) انظر : المرجع السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[١] كالملـك ، واستئثار الملك ، واستواء الحكم ، والاستيلاء المجرد عن معنى المغالبة ، والإتقان ، والإقبال والقصد[٢] ، ويقول : « ومن قال أنه [سبحانه] مستو نطق بما لم يأذن الله به كائناً من كان ، ومن زاد وقال : استوى بذاته بمعنى استقرَّ فهو عابد وثن »[٣] ، ويقول أيضاً : « وأما من فسر الاستواء بالعلو الحسي والاستقرار والقعود والجلوس ونحو ذلك فقد جسم معبوده في المعنى وإن لم ينطق بلفظ الجسم . . . وهذا كله في غاية الظهور وإن كان يخفى على أدعياء السلف من مشبهة العصر »[٤] .

٣ - ويعطل صفة النزول ، ويحرف نصوصها إلى نزول ملكه أو نزول أمره وقدرته أو إقباله على أهل الأرض بالرحمة ، ويُحرف حديث نزوله عز وجل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل إلى : ويُنْزِلُ مَلَكاً ، وذلك بضم أوله على حذف المفعول ، زاعماً أن من أثبت هذه الصفة على حقيقتها فقد جسم وخالف البرهان العقلي والدليل الشرعي وضرورة الحس[٥] .

٤ - كما يعطل صفة الإتيان والمجيء ، وينسب إلى الإمام أحمد تأويل قوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٦] إلى : وجاء أمر ربك ، وجاءت قدرته[٧] .

٥ - ويرى أن القرآن في اللوح المحفوظ وفي لسان جبريل وألسنة سائر الناس وقلوبهم وأصواتهم مخلوقة ، ولا يرى جواز القول بسماع كلام الله

---

(١) سورة طه الآية ٥ .
(٢) انظر : تعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٤٠٦ ، ومقالاته ص ٣٨٠ .
(٣) التكملة ص ١٣٦ .
(٤) تعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .
(٥) انظر : المرجع السابق ص ٤٤٨ - ٤٥١ .
(٦) سورة الفجر الآية ٢٢ .
(٧) انظر : المرجع السابق ص ٢٩٢ ، والتكملة ص ١٣٧ - ١٣٨ .



تعالى، فلم يسمع منه جبريل لأن كلام الله تعالى - في نظره - ليس بحرف ولاصوت، وإنما هو معنى قائم بنفس الله، ويعترف بأنه ليس بينه وبين المعتزلة خلاف في كون القرآن مخلوق، حيث يقول: «النزاع بيننا وبين المعتزلة هو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي أو لا؟ فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي، ولا لهم في قدَم النفسي لو ثبت»[1]، ويقول كذلك ناسباً القول بالكلام النفسي إلى الإمام أحمد: «والواقع أن القرآن في اللوح وفي لسان جبريل عليه السلام وفي لسان النبي ﷺ وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق حادث محدث ضرورة، ومن ينكر ذلك يكون مسفسطاً ساقطاً من مرتبة الخطاب، وإنما القديم هو المعنى القائم بالله سبحانه وتعالى بمعنى الكلام النفسي في علم الله جل شأنه في نظر أحمد بن حنبل»[2].

ولم يكتف الكوثري بمخالفة المنهج السلفي وانتقاده في توحيد الأسماء والصفات، بل وفي توحيد العبادة أيضاً، ومن ذلك على سبيل المثال:

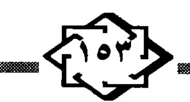
أ) أنه يَدَّعي أن الإسلام يبيح شد الرحال لزيارة قبر الرسول ﷺ، بحجة ورود الكثير من الأحاديث الدالة على أن زيارة قبره ﷺ فضيلة وسنة، ولإجماع العلماء على استحباب هذه الزيارة، ويتعمد الخلط بين المسألتين[3] لتأييد بدعته التي يدعو إليها، وينتقد علماء السلف لمنعهم شد الرحال لزيارة قبره ﷺ، ويُبطل الاحتجاج بحديث (لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد . . .) مدعياً أنه لاعلاقة

---

(١) تعليقاته على (الأسماء والصفات) ص ٢٥١، وانظر: ص ٢٠٢، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٦٥ من الكتاب نفسه.

(٢) مقالاته ص ١٢٣. وانظر: التكملة ص ١٩٧ - ١٩٩.

(٣) أعني مسألة مشروعية زيارة قبر النبي ﷺ وسائر قبور المسلمين، ومسألة شد الرحال لأجل زيارة قبره ﷺ.



له أصلاً بمسألة زيارة القبور ، وأن النهي عن شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة في الحديث إنما هو باعتبار عدم مضاعفة الثواب للمصلي في غيرها ، فيكون المراد بالحديث : النهي عن شد الرحال إلى مساجد غير المساجد الثلاثة التي يضاعف فيها الثواب، حيث لاداعي إلى تجشم المشاق في الرحلة إليها . ويقول على سبيل المغالطة والتضليل : إن من تصور خلاف ذلك فاستدل بالحديث على تحريم شد الرحال إلى زيارة قبر الرسول فقد غلط غلطاً فاحشاً، بدليل جواز شد الرحال لأجل العلم أو الجهاد أو التجارة أو استعادة الصحة ، فكما لايتصور أن يتناول النهي في الحديث هذه الأمور ؛ فكذلك لايتصور أن يتناول مسألة شد الرحال لزيارة القبور [١] .

ويقول : إن سعي ابن تيمية وغيره من علماء السلف في منع الناس من شد الرحال لزيارة قبر الرسول ﷺ إنما يدل على ضغينة كامنة فيهم نحوه ﷺ [٢] .

ب) وأنه يرى جواز نداء الرسول ﷺ بعد موته لتفريج الكربات ، وجواز التوسل بذاته ﷺ، وأن من ينكر التوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين أحياءً وأمواتاً ليس عنده أدنى حجة [٣] . كما يرى أن تفريق علماء السلف في الحكم بين التوسل بالرسول ﷺ في حياته وبين التوسل به بعد مماته أمرٌ مأخوذ من اليهود [٤] .

مناقشة أصحاب هذا الاتجاه والرد على دعاويهم :

لايخفى أنه من الصعوبة بمكان في هذا المقام مناقشة كل واحد من أصحاب هذا الاتجاه والرد على أقواله على حده ، لذا سأكتفي بذكر مجمل دعاويهم وشبهاتهم وأرد عليها رداً إجمالياً .

---

(١) انظر : التكملة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٣) انظر : مقالاته ص ٤٦١ - ٤٦٢ ، ٤٦٨ .

(٤) انظر : التكملة ص ١٧٧ .

فأقول - مستعيناً بالله - إنه عند النظر في تلك الأقوال والآراء لأصحاب هذا الاتجاه في المنهج السلفي وأهله تبين لي أنها تشتمل - بوجه عام - على الدعاوى والشبهات التالية [١] :

الدعوى الأولى :

أن « السلفية » مذهب جديد مبتدع في الدين ، والتمذهب بها بدعة ، فهي لاتعني إلا مرحلة زمنية وصفها الرسول ﷺ بالخيرية ، وأنه ليس في الإسلام طائفة متميزة تُسمى بالسلفية ، ولم تعرف هذه الكلمة من قبل ، ولم يستخدمها المسلمون فيما سبق للدلالة على جماعة لها منهج معين ، وأنه لايجوز تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى في النقاط التالية :

أولاً : لفظ (السلف) عند المسلمين عَلَمٌ على أصحاب قرون الإسلام المفضلة الأولى ، وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم الذين شهد لهم الرسول ﷺ بالخيرية في قوله : « **خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم** » الحديث[٢] ، فهم أفضل الأمة ، وأكرم الخلق على الله تعالى بعد النبيين ، وفيهم الصديقون والشهداء والصالحون والأئمة الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - كما سبق في التمهيد - ولذا يسمون بـ (السلف الصالح) . وكل من أتى بعدهم واعتقد معتقدهم وسار على نهجهم يُنسب إليهم بياء النسبة ، فيقال له : سلفي ،

---

(١) اقتصرت هنا على الدعاوى والشبهات المتعلقة بالسلف أهل السنة والجماعة ومنهجهم - وهي مايهمنا في هذا المقام - وأغفلتُ ماعداها .

(٢) رواه الإمام البخاري من حديث عمران بن حصين - صحيح البخاري مع فتح الباري ، كتاب (فضائل أصحاب النبي ﷺ) ، الباب (٦٢) الحديث رقم (٣٦٥٠) ، ج٧/ ص٣ .

فالسلفيون : هم الملتزمون بما التزم به السلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الأولى ؛ السائرون على نهجهم ؛ المقتفون أثرهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

والسلفية ليست مرحلة زمنية ، بل هي اصطلاح جامع يُطلق للدلالة على منهج السلف الصالح في تلقي الإسلام وفهمه والعمل به ، وللدلالة على التمسك بهذا المنهج والعض عليه بالنواجذ إيماناً وتصديقاً واتباعاً ، وللدلالة أيضاً على الملتزمين به قديماً وحديثاً[١] .

ومن هنا فإن الدعوة إلى السلفية إنما هي دعوة إلى العودة إلى الإسلام الحق كما أنزل على الرسول ﷺ وتلقاه عنه أصحابه الكرام رضوان الله عليهم ، فلا شك أن هذه الدعوة دعوة حق ، والانتساب إليها حق . يقول ابن تيمية : «لاعيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه ، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق ، فإن مذهب السلف لايكون إلا حقاً »[٢] .

ثانياً : القول بأن كلمة « السلفية » لم تُعرف من قبل ، ولم يستخدمها المسلمون للدلالة على جماعة لها منهج معين ، دعوى باطلة يكذبها الواقع ، ذلك أن علماء الإسلام قديماً وحديثاً استخدموا هذه الكلمة ، وأطلقوها على المنتسبين للسلف الصالح والمقتفين أثرهم والناهجين منهجهم ، ومن ذلك على سبيل المثال : أنه جاء في كتاب (الأنساب) للسمعاني (ت ٥٦٢ هـ) : «السلفي : بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء هذه النسبة إلى السلف ، وانتحال مذاهبهم على ماسُمعت منهم »[٣] . وقال ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) عقب كلام السمعاني

---

(١) ارجع إلى ص ٢٨ من هذا البحث .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٤/ ص ١٤٩ .

(٣) الأنساب جـ٧/ ص ١٦٨ ، ط الأولى ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م ، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد – الهند .



السابق : « وعُرِفَ به جماعة »[١] . «وهذا يعني : أن التلقب بالسلفية والانتساب إليها أمرٌ عُرِفَ في عصر الإمام السمعاني أو قبله .

وأطلق شيخ الإسلام ابن تيمية لقب « السلفية » في بعض مصنفاته[٢] على الذين قالوا بقول السلف في الفوقية ، وفي عصرنا الحاضر أطلق هذه النسبة وهذا اللقب علماء أفاضل عرفوا بالتمسك بالسنة والذب عنها ، كالشيخ عبدالرحمن المعلمي (ت١٣٨٦هـ) في كتابه (القائد إلى تصحيح العقائد) [٣]، والشيخ المحدث محمد بن ناصر الدين الألباني في كتابه (مختصر العلو)[٤]، ومقدمته لشرح العقيدة الطحاوية[٥] وكتابه (التوسل)[٦] ، والشيخ العالم القدوة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز في رسالته (تنبيهات هامة على ماكتبه محمد بن علي الصابوني في صفات الله عز وجل)[٧] »[٨]، والشيخ عبدالرحمن عبدالخالق في

---

(١) اللباب في تهذيب الأنساب جـ ٢/ ص ١٢٦ ، ط عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ، دار صادر - بيروت .

(٢) انظر : بيان تلبيس الجهمية جـ ١/ ص ١٢٢ .

(٣) انظر : الصفحات ٤٧ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ١٩٩ ، تعليق : الشيخ محمد الألباني ، ط الثانية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

(٤) انظر : ص ١٢٢ .

(٥) انظر : ص ٤٩ ، من ط الثامنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

(٦) انظر : الصفحات ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٧١ .

(٧) انظر : ص ٣٤ - ٣٥ ، من ط الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، الدار السلفية - الكويت . وقد سُئل رحمه الله عن الفرقة الناجية فقال : « هم السلفيون وكل من مشى على طريقة السلف الصالح : الرسول وصحابته وكل من سار على منهاجهم » ، محمد جميل زينو - منهاج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة ص ١٥ ، من ط العاشرة ، مكتبة الضياء - جدة .

(٨) د. محمد باكريم باعبدالله - وسطية أهل السنة بين الفرق ص ١١٠ .

كتابه (الأصول العلمية للدعوة السلفية) .

وقد عَدَّ كثير ممن كتب من المعاصرين في المذاهب والفرق الإسلامية وتاريخها «السلفية » و « السلفيين » طائفة متميزة عرفت بهذا الإسم لها منهج خاص وهم أهل السنة والجماعة (١) ، ولم يعترض على إطلاق هذا اللقب عليهم أحد من أهل العلم قديماً وحديثاً ممن عُرف بالسنة والدعوة إليها ، وأقل مايقال في جواز التلقب بهذا اللقب والانتساب إليه أنه اصطلاح ، ولامشاحة في الاصطلاح مادام المعنى صحيحاً وحقاً في أصله ، كما تقدم كلام ابن تيمية في ذلك(٢) .

ثالثاً : إن مما يُثير الدهشة والاستغراب قول صاحب هذه الدعوى : «إن التمذهب بالسلفية بدعة » ، فكيف يكون التمذهب بالسلفية بدعة والبدعة ضلالة ؟!! ، وكيف يكون بدعة وهو اتباع لمذهب السلف ؟!! واتباع مذهبهم واجب بالكتاب والسنة وحق وهدى ، قال تعالى : ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ**﴾(٣) ، وقال النبي ﷺ : «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة**

---

(١) وذلك كصنيع الدكتور عبدالحليم محمود في كتابه (التفكير الفلسفي في الإسلام) ص ٨٧ ومابعدها ، ط الثانية ، دار المعارف بمصر . والدكتور إبراهيم مدكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية) جـ٢/ ص ٣٠ ومابعدها ، ط دار المعارف بمصر . وعلي المحافظة في كتابه (الاتجاهات الفكرية عند العرب) ص ٣٧ ومابعدها ، ط عام ١٩٨٧م ، دار الأهلية - بيروت . والدكتور مصطفى الشكعة في كتابه (إسلام بلا مذاهب) ص ٤٩١ ومابعدها، ط العاشرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م ، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة .

(٢) انظر : د . محمد باعبدالله - وسطية أهل السنة ص ١١١ .

(٣) سورة التوبة الآية ١٠٠ .

ضلالة» [١]، فالتمذهب بمذهب السلف سنة وليس بدعة، وإنما البدعة التمذهب بغير مذهبهم [٢].

رابعاً: القول بأنه لايجوز تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين، فيه ردٌّ لقول الرسول ﷺ: « **ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قيل: من هي يارسول الله؟ قال: هي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي** »[٣]، وقوله ﷺ: « **لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لايضرهم من خالفهم ولامن خذلهم حتى تقوم الساعة** » [٤].

فهذان الحديثان يدلان على وجود الافتراق والانقسام والتميز بين السلف

---

(١) رواه أبو داود في سننه في كتاب (السنة) باب (في لزوم السنة) ج٤/ ص ٢٠٠ - ٢٠١. ورواه الترمذي في سننه في كتاب (العلم)، باب (ما جاء في الأخذ بالسنة)، ج٧/ ص٣١٩ - ٣٢٠، وقال: حديث حسن صحيح، وروى الإمام أحمد نحوه في المسند، ج٤/ ص١٢٧. وأخرجه الحاكم في (المستدرك) ج١/ ص ١٧٤ - ١٧٥، وقال عنه: «هذا حديث صحيح ليس له علة».

(٢) انظر: د. صالح الفوزان - نظرات وتعقيبات على مافي كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات ص ٦٧، ط الثانية ١٤١١هـ، دار الوطن - الرياض.

(٣) رواه أبو داود في سننه في كتاب (السنة) باب (شرح السنة) ج٤/ ص١٩٧ - ١٩٨. ورواه الترمذي في سننه في كتاب (الإيمان) باب (ما جاء في افتراق هذه الأمة) ج٥/ ص٢٥، الحديث رقم (٢٦٤٠)، وقال: «حديث حسن صحيح». وأخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب (العلم) ج١/ ص ٢١٧، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه». وقال عنه ابن تيمية: «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم . . .» مجموع الفتاوى، ج٣/ ص ٣٤٥. وحَسَّنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٥٢١٩).

(٤) رواه الشيخان، صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب (المناقب)، الباب (٢٨)، الحديث رقم (٣٦٤٠ - ٣٦٤١)، ج٦/ ص٦٣٢. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الإمارة) باب (قوله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق)، ج١٣/ ص٦٥، واللفظ لمسلم.

وأتباعهم وبين غيرهم ممن انحرف عن منهجهم ، ولذا حث الرسول ﷺ على التمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده عند وقوع هذا الافتراق والانقسام فقال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي » الحديث ، ومازال السلف ومن سار على نهجهم يُميزون أتباع السنة عن غيرهم من المبتدعة والفرق الضالة .

كما أن القول بعدم جواز تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين فيه إنكار لواقع محسوس عاشته الأمة وتعيشه حالياً من وجود الاختلاف فيها والفرقة والانقسام . فتقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين أمرٌ يمليه الواقع المشهود في الأمة ، وهو تحقيق لنبوءة المصطفى ﷺ مما هو كائن في مستقبلها بما أوحى إليه ربه سبحانه كما أسلفنا ، ولتبقى طائفة من هذه الأمة قائمة بأمر الله ، وعلى الحق الذي ارتضاه رب العباد للعباد(١) .

الدعوى الثانية:

أن الالتزام في العصر الحاضر بالمنهج السلفي الذي سار عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين أمرٌ لاموجب له ، بدعوى أن هذا المنهج إنما هو موقف اجتهادي منهم ولايلزم غيرهم الأخذ به ، ولاسيما من يتمتعون بملكة علمية تؤهلهم للنظر والاجتهاد ، كما أنهم لم يدعوا الناس إلى ذلك ، وبدعوى أنهم لايبقون على أقوالهم بل يتحولون عنها ، وبحجة اتساع بلاد الإسلام ودخول أجناس من البشر في الإسلام يحملون ثقافة أجنبية ، واختلاف العادات في اللباس والمباني والأواني .

---

(١) انظر : د . صالح الفوزان - نظرات وتعقيبات ص ١٥ - ١٦ ، ٣٠ . ومحمد إبراهيم شقرة - هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً ص ٦٨ - ٦٩ ، ط الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م ، مكتبة ابن تيمية - بمكة المكرمة .



الرد عليها :

هذا الكلام فيه خلط وتلبيس ، ويتضمن دعاوى عدة نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : يعلم كل عاقل منصف أن الالتزام بالمنهج السلفي واجب على كل مسلم ومسلمة، لأنه منهج الإسلام نفسه وصراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا الله عز وجل باتباعه فقال : ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[1] ، وهو سبيل الرشاد الموصل إلى دار الجنان الذي قال الرسول ﷺ فيه : « **تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها ، لايزيغ عنها بعدي إلا هالك** »[2]، وليس موقفاً اجتهادياً من السلف الصالح تجوز مخالفته ، كما يزعم أصحاب هذه الدعوى ، وهو أيضاً أصول ومقررات ثابتة ليس فيها مجال للنظر والاجتهاد .

ثانياً : القول بأن السلف لم يدعوا إلى الأخذ بمنهجهم كذب عليهم ، « فإن السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين يحثون على امتثال ما أمر الله ورسوله به من الاقتداء بالسلف الصالح والأخذ بأقوالهم ، والله قد أثنى على الذين يتبعونهم فقال تعالى : ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ**

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٥٣ .

(٢) رواه الإمام أحمد في (المسند) ج٤/ ص١٢٦ عن العرباض بن سارية، وكذا ابن ماجه في (سننه) الباب (٦)، الحديث رقم (٣٥)، ج١/ ص ١٠ ، والحاكم في (المستدرك) ج١/ ص١٧٥ - ١٧٦ ، وقال: «صحيح على شرطهما»، وروى الترمذي نحوه في (سننه) في كتاب (العلم) باب (ما جاء في الأخذ بالسنة) الحديث رقم (٢٦٧٨) ج٧/ ص٣١٩ - ٣٢٠ ،وقال «حديث حسن صحيح». وأورده المنذري في (الترغيب والترهيب). وقال: «رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناد حسن» ج١/ ص٥٢ ، ط عام ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ ﴾ الآية[١] ، وقال ﷺ عن الفرقة الناجية : « **هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي** » ، وقال : «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي** » ، وقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : « من كان مستناً فليستن بمن قد مات ، فإن الحي لاتؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب رسول الله ﷺ أبر الناس قلوباً وأغزرهم علماً وأقلهم تكلفاً »[٢] ، وقال الإمام مالك بن أنس : « لايُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها » ، إلى غير ذلك مما تضمنته الكتب المُؤلَّفة في عقائد السلف والمسماة بكتب السنة ، ككتاب السنة لعبدالله ابن الإمام أحمد ، وكتاب السنة للآجري ، وكتاب السنة لابن أبي عاصم وغيرها ، تذكر أقوال السلف وتحث على الأخذ بها»[٣] . ثم كيف لايدعون إلى الأخذ بمنهجهم وهم يعلمون أن طبيعة الدعوة السلفية تأبى عليهم أن لايدعوا الناس إليها ، وهم يقرءون قول الله سبحانه : ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي** ﴾[٤][٥] .

ثالثاً : الزعم بأن السلف لايبقون على أقوالهم بل يتحولون عنها ، فيه إجمال فإن كان مراد صاحب هذا الزعم : أقوالهم في مسائل الإيمان والعقيدة فهو كذبٌ عليهم ، لأنهم - رحمهم الله - ثبتوا على أقوالهم في هذه المسائل ولم يتحولوا عنها ، وإن كان مراده : أقوالهم في مسائل الاجتهاد الفرعية فهم

---

(١) سورة التوبة الآية ١٠٠ .

(٢) ابن تيمية - مجموع الفتاوى ، ج٣/ ص١٢٦ . وأورد ابن عبدالبر نحوه في (جامع بيان العلم وفضله)، ج٢/ ص ١١٩ ، دار الفكر - بيروت .

(٣) د . صالح الفوزان - نظرات وتعقيبات ص ١٦ - ١٧ .

(٤) سورة يوسف الآية ١٠٨ .

(٥) انظر : **محمد شقرة** - هي السلفية ص ٣٧ - ٣٨ .

لايجمدون على القول الذي ظهر لهم أنه خطأ بل يتركونه إلى الصواب[(١)] ، ولايجوز أن يُتخذ ذلك ذريعة إلى مخالفة منهجهم .

رابعاً : لايجوز اتخاذ اتساع بلاد الإسلام ودخول أجناس من البشر في الإسلام يحملون ثقافة أجنبية حجة على عدم الالتزام بالمنهج السلفي ، لأن هذا المنهج يمثل منهج الإسلام نفسه كما ذكرنا آنفاً ، والالتزام به واجب في كل زمان ومكان ، وفي مختلف الظروف والأحوال ، فالرسالة المحمدية للأزمنة كافة وللناس أجمعين ، ولايلزم من الالتزام بالمنهج السلفي أي محظور مهما اتسعت بلاد الإسلام ومهما كانت أجناس الداخلين في دين الإسلام ، وسواء كانوا يحملون ثقافة أجنبية أو غير أجنبية ، وقد كان علماء السلف يدعون - على مر الأزمنة والقرون - إلى الالتزام بالمنهج السلفي ، امتثالاً للنصوص الشرعية الداعية إلى ذلك ، مع اتساع البلاد الإسلامية أمام أنظارهم ، ومع علمهم بدخول أجناس مختلفة من الناس في دين الله أفواجاً .

خامساً : إن جعل مسائل العادات كالمباني والملابس والأواني كمسائل العلم والعقائد والعبادات تختلف باختلاف الأزمنة والأعراف ، إنما هو جهلٌ أو مغالطة وتلبيس ، ذلك أن الفرق بين هذه المسائل معروف لأقل الناس ثقافة وعلماً ، كلٌ يعرف أن العادات تختلف ، وأما العقائد والعبادات وأحكام الشريعة فهي ثابتة مستقرة[(٢)] .

الدعوى الثالثة :

أن التمسك بالمنهج السلفي والالتزام به في وقتنا الحاضر غير ممكن ، لما فيه من خطر وضرر ، حيث يؤدي إلى التخلف والعقم والجمود والرجعية .

---

(١) انظر : د . صالح الفوزان - نظرات وتعقيبات ص ١٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

الرد عليها :

نؤجل الرد على هذه الدعوى أو الشبهة إلى الفصل الثاني من الباب الثاني المعقود لمناقشة الموقف الماركسي من المنهج السلفي ، حيث إن هذه الشبهة هي أحد المحاور الرئيسة لهذا الموقف .

الدعوى الرابعة :

أن السلف أهل السنة والجماعة يتنكرون للعقل ويغضون من شأنه وينحون به جانباً، وينكرون استخدام القياس ، ويحكمون بالضعف أو الوضع على كل ماورد في فضل العقل من أحاديث .

الرد عليها :

نجيب على هذه الدعوى من وجوه :

الوجه الأول : قولهم إن أهل السنة والجماعة يتنكرون للعقل ويغضون من شأنه ويُنحون به جانباً ، فيه كذب وافتراء عليهم ، ذلك أنهم - رحمهم الله - يقدرون العقل حق قدره باعتباره نعمة من أكبر النعم التي أنعم الله تعالى بها على عباده ، فهو هبة الله العظمى ومنحته للإنسان ، به أكرمه على المخلوقات من حوله ، قال الله تعالى : ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾(١) ، ويعرفون قيمته وفضله لإدراكهم بأن فهم نصوص الكتاب والسنة يحتاج إلى قلب يتدبر وعقل يُفكر ؛ يغوص صاحبه في معانيهما فيستنبط منها الحكم الشرعي الصحيح ، ويدركون أهميته باعتباره طاقة مدركة في الإنسان ، وميزة تقتضي مسئولية

---

(١) سورة النحل الآية ٧٨ .

يتحملها في إعمار الكون وتنمية الحياة [1]، والعقل هو مناط التكليف وأداة الإدراك التي يتم بها التمييز بين الخير والشر، والآلة التي يُقتنص بها العلم وتُحصَّل المعرفة، والميزان الذي يُميَّز به بين صحيح العلم من سقيمه، والمرآة التي يُعرف بها الحَسَن من القبيح[2]، وبوصفه شرطاً في المعرفة والإيقان وكمال الأعمال وصلاحها[3].

ومما يدل على احترام السلف أهل السنة والجماعة للعقل وتقديرهم له :

١ - نبذهم التقليد والجمود الفكري، وعدم أخذهم أي رأي إلا بدليل أو بينة، واعتقادهم أن موطن الداء لدى المنحرفين فكرياً عن المنهج الحق هو : إلغاؤهم عقولهم بتقليدهم لسابقيهم دون تبصر ولا روية، فالتقليد أخطر آفة تصيب العقل. يقول ابن تيمية : « جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم، لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل ولا إلى نظره »[4].

٢ - استخدامهم الأدلة المنطقية والأقيسة العقلية المستنبطة من النصوص الشرعية.

---

(١) عَدَّ الإمام القرطبي التفضيل المعوَّل عليه في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء ٧٠] إنما يكون بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يُعرف الله ويُفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله. ويربط القرطبي بين هذه الأهمية وتكليف الإنسان. راجع : الجامع لأحكام القرآن جـ ١٠/ ص ٢٩٤، ط دار إحياء التراث العربي.

(٢) راجع : قواطع الأدلة في الأصول - لابن السمعاني ص ٢٤٩، ومفتاح دار السعادة - لابن القيم ص ١٢٠.

(٣) راجع : مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣/ ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٤) بيان تلبيس الجهمية جـ ١/ ص ١٩، ط الأولى ١٣٩١هـ، مكة المكرمة.

٣ - اعتقادهم بعدم وجود تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح ، فكل ماعُلم بالعقل الصريح لايوجد إلا مايوافقه ويصدقه في الكتاب والسنة [١] ، فالشرع أخبر بمحارات العقول لابمحالاتها ، فإذا وصل دليلان إلى درجة القطع امتنع تعارضهما حتى ولو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً .

إلا أنهم - رحمهم الله - لايبالغون في إطراء العقل ولايُغالون في تقديره والوثوق به ، ولايتجاوزون به حدوده كما يفعل العقلانيون ، إذ ليس هو الحكَم الذي لايُخطيء ، ولاهو المرجع الأخير لكل شيء ، فهناك أمور لايستطيع من ذات نفسه أن يصل إليها ، لأنها لاتقع في محيط تجربته ودائرة اختصاصه وعمله ، وإن كان في إمكانه أن يعقلها حين تُبين له عن طريق الوحي [٢] ، فقصور العقل وهو يتعامل مع عالم الشهادة حقيقة واضحة ، ويصبح قصوره أشد وأقوى إذا ما انتقل إلى عالم الغيب ، ولذا فهو دائماً بحاجة ماسة إلى هداية الوحي وتنبيه الرسل [٣] .

واعتداد السلف بالنقل واعتمادهم عليه بوصفه الأساس الأول والمصدر الحق الذي ينهلون منه عقائدهم وتصوراتهم وعباداتهم ومعاملاتهم وسلوكهم وأخلاقهم ؛ لايعني إهمال العقل والغض من شأنه وإنكار قيمته وفضله وإبطال وظيفته ، فهم لم ينظروا إلى إيمانهم بالوحي وحقائقه المطلقة على أنه استغناء عن العقل ، ومن ثم عزل له - كما يتوهم أصحاب الاتجاه المرتكز على تراث الفرق - ، فانطلاق العقل - لدى السلف - وإبداعه وكشوفاته وتنوع نشاطاته إنما كان نتيجة ذلك الإيمان بالوحي ، ولكن الواقع الفكري لمثيري هذه الدعوى التي

---

(١) انظر : الرد على المنطقيين ص ٢٦٠ .

(٢) وذلك كأمور : الروح ، والآخرة ، وأحوال البرزخ ، ونعيم الجنة وعذابها ، وكأعمال العبادات .

(٣) راجع : مجموع الفتاوى جـ ٥/ ص ٣٠ .

نحن بصدد الرد عليها يتصور العكس تماماً ، أي : يتصور أن الإيمان بوحي منزل يحمل حقائق مطلقة يعني كبت العقل وحصره في مجال الرواية وفي ميدان المعرفة اللاهوتية .

وسبب هذا التصور المناقض لمنطق العقل السليم ؛ والذي يشهد التاريخ بضده هو أن عامة المنتسبين للعقلانية في عالمنا العربي متمسكون بالموقف الغربي من الوحي الذي يَعُدُّ الوحي كابحاً للعقل وحاداً لنشاطه ، مما يجعل الأمر بدلياً :

- إما الوحي ، ومن ثم عمى العقل .
- وإما التحرر من سلطة الوحي ، ومن ثم استنارة العقل واستقلاله وتنوع نشاطاته . . . [١] .

الوجه الثاني : قولهم : إن السلف أهل السنة والجماعة ينكرون استخدام القياس ، فيه جهل شديد بحقيقة موقفهم - رحمهم الله - من القياس ، فكيف ينكرون استخدامه وقد استخدموه فعلاً بوصفه الأصل الرابع من أصول التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسنة والإجماع ؟!! ، واحتجوا به باعتباره دليلاً من أدلة الأحكام الشرعية ؟!! ، وقد أجاز الأئمة الأربعة وعامة سلف الأمة التعبد به وإثبات الأحكام به عقلاً وشرعاً [٢] . كل ذلك وفق ضوابط عديدة منها ماهو خاص بالقياس نفسه ، ومنها ماهو خاص بالمجتهد الذي يقوم بهذا القياس .

وأما ماورد في كلامهم من ذم القياس وأنه ليس من الدين ، فمرادهم به القياس الفاسد ، ذلك أن القياس ينقسم من حيث الصحة والفساد إلى قياس

---

(١) انظر : د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ١٩٨ ، ط الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م ، دار اشبيليا - الرياض .

(٢) انظر في هذا كلاً من : المسودة ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، وروضة الناظر جـ ٢/ ص ٢٣٤ ، ومختصر ابن اللحام ص ١٥٠ ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٤٣ .

صحيح وقياس فاسد، فالقياس الصحيح ماوردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين، والقياس الفاسد ماسوى ذلك(١).

الوجه الثالث: قولهم - على إطلاقه - أنهم يحكمون بالضعف أو الوضع على كل ماورد في فضل العقل من أحاديث فيه إيهام وتلبيس، واتهام لأهل السنة والجماعة برد حديث رسول الله ﷺ، ومن عنده أدنى معرفة بهم - أعني أهل السنة والجماعة - ومنهجهم يعلم بطلان هذه الدعوى، فلقد أقام الله فيهم مُحدِّثين أوتاداً وحُفّاظاً نُقَّاداً، وأمدهم ببسطة في العلم والحفظ وسعة الاطلاع، والصبر على التحصيل، واستمرار الدأب فيه، وتحمل الألاقي في تَلَقّي السنة وضبطها وتدوينها وجمعها، حيث عنوا كثيراً بالإسناد - الذي هو حكاية طريق متن الحديث - واعتمدوا عليه في الحكم بصحة الحديث أو ضعفه، كما اعتمدوا في ذلك أيضاً على سبر متن الحديث ومعناه، وذلك بعرضه على القرآن الكريم والحديث الصحيح المحفوظ، فإذا خالف صريح القرآن بحيث لايقبل التأويل، أو عارض صحيح السنة الثابتة حكموا بضعفه وتركه أو بكذبه وسقوطه(٢).

وعنوا كذلك بنقد الرواة وبيان حالهم من تزكية أو جرح، ووضعوا كتباً في تراجم الرجال - الثقات والضعفاء والمجروحين - وفي ضبط أسمائهم وأنسابهم وبلدانهم، وما افترق منها وما اتفق، وحصروا من روى عن النبي ﷺ من الصحابة الكرام، وبينوا الراوي الثقة العدل من سيء الحفظ والمجروح، وفاسد الرواية من صحيحها، وحصروا رواية كل راوٍ وأحصوا شيوخه والآخذين عنه،

---

(١) للاستزادة في هذا راجع كتابي (المنهج السلفي) الصادر عن دار الفضيلة بالرياض ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) ولاينهض بذلك إلا العلماء الفحول الكبار الجامعون للعلم رواية ودراية وفقهاً وتاريخاً ونقداً وبصيرة، كالإمام ابن جرير الطبري، والحافظ الخطيب البغدادي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهم من النقّاد الأفذاذ رحمهم الله تعالى.

والبلدان التي دخلها والأحاديث التي رواها ، واستوفوا كل شاردة وواردة في شأن نَقَلة الحديث حتى أربوا على الغاية ، وقاموا بنقد كل راوٍ صدر منه خطأ أو ضعف أو تخليط أو اضطراب أو تَزيّد أو سهو أو نسيان . . . ، سواء كان ذلك الراوي لهم أباً أو أخاً أو ابناً أو قريباً أو صديقاً [(١)] ، فكان ذلك عنوان صدق ديانتهم ونزاهتهم وأمانتهم ، وعُنوانَ غَلاء الحِفاظ على السنة لديهم على الآباء والأجداد والأولاد والأحفاد .

وبالجملة فقد أسسوا ركائز ثابتة من العلم على منهج نقدي علمي سديد يُمكّن كل عالم ومتعلم من معرفة الحديث الصحيح من الموضوع ، ومعرفة الكاذب من الرواة من الصادق ، والمصيب من المخطىء والضابط من المهمل ، وخدموا السنة خدمة لم يُخدم بها علم من العلوم ، فكانوا بحق آية تؤيد آية ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[(٢)] .

فكيف يُقبل بعد كل هذا اتهامهم برد حديث رسول الله ﷺ ؟!! ، وكيف يُقبل رميهم بإهماله وهم حماته ؟!! .

وأما ماحكموا عليه بالضعف أو الوضع مما ورد في فضل العقل من أحاديث ، فإنما حكموا عليه بذلك لثبوت ضعفه أو وضعه ، وفقاً للأسس والركائز التي اعتمدوا عليها ، وطبقاً للمنهج النقدي الذي ساروا عليه لدراسة السنة وتمحيص صحيحها من سقيمها ، والذي أشرنا إليه آنفاً ، ولم يحكموا على تلك الأحاديث بهذا الحكم بمجرد الهوى والتشهي ، كما يُفهم من سياق هذه الدعوى .

---

(١) وللاطلاع على أمثلة لهذا النوع من النقد راجع كلاً من : الجرح والتعديل - لابن أبي حاتم جـ ١/ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ . وميزان الاعتدال - للذهبي جـ ٣/ ص ٤٧٨ ، وجـ ٤/ ص ٢٩٦ . ولسان الميزان - لابن حجر العسقلاني جـ ٥/ ص ٦٩ ، ط الثانية ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت - لبنان .

(٢) سورة الحجر الآية ٩ .

والأحاديث التي ردوها بهذا الخصوص : أحاديث ضعيفة وموضوعة تمجد العقل على اعتبار أنه جوهر مستقل قائم بنفسه[١] ، وترفعه إلى أعلى مراتب القداسة وتُجاوز به قدره وحدوده ، وتجعله مسلطاً بأمر الله على شؤون الناس وأمورهم ، وفيصلاً بين الحق والباطل ومنفرداً بالفيض والفعل والوجود[٢] ، ومن أشهرها حديث : « أول ماخلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتي ماخلقت خلقاً أكرم عليَّ منك ، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب » ، الذي قال عنه ابن تيمية : « هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كما ذكر ذلك الدارقطني وبيَّن من وضعه ، وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان والعقيلي وابن الجوزي وغيرهم »[٣] ، وقال أيضاً في موضع آخر : « قد رواه من صنَّف في فضل العقل ، كداود بن المحبّر ونحوه ، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف ، بل هو موضوع على رسول الله ﷺ»[٤] ، وبيَّن رحمه الله وجوه بطلانه ، وذكر أقوال العلماء الحفّاظ في ضعفه

---

(١) هذا هو مفهوم « العقل » لدى الفلاسفة ومن سايرهم من المتكلمين ، وهو بلا شك مغاير تماماً لمفهومه لدى السلفيين الذين يرون أنه غريزة في الإنسان تتصف بالفهم والاقتباس والتحليل ، ولم يتجاوزوا به حدود الشرع ، ووفَّقوا بينه - بهذا المفهوم - وبين النقل .

(٢) يقول بشر بن المعتمر المعتزلي في مدحه :

لله درُّ العقلِ من رائدِ ... وصاحبٍ في العُسْرِ واليُسْرِ
وحاكمٍ يَقضي على غائبٍ ... قضيَّةَ الشاهدِ للأمْرِ
وإن شيئاً بعضُ أفعالهِ ... أن يفصل الخير من الشرِ
بِذي قوى قد خصَّه ربُّه ... بخالص التّقديس والطُّهْرِ

الجاحظ - الحيوان جـ٦/ ص ٢٩٢ ، بتحقيق : عبدالسلام هارون ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان .

(٣) الرد على المنطقيين ص ١٩٧ .

(٤) بغية المرتاد ص ١٧١ ، تحقيق : د . موسى بن سليمان الدويش ، ط الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة .

وسقمه[١].

« وقد ذكر الحافظ أبو حاتم البستي ، وأبو الحسن الدارقطني ، والشيخ أبو الفرج ابن الجوزي وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في العقل لا أصل لشيء منها ، وليس في رواتها ثقة يعتمد »[٢].

ولاتكاد تُذكر تلك الأحاديث الضعيفة والموضوعة في فضل العقل إلا ويُذكر معها شخص أُتهم بوضع الأحاديث، ولاسيما أحاديث العقل، وهو داود ابن المحبِّر حيث ضمنها كتابه (العقل) الذي ألفه انتصاراً لنزعته الاعتزالية ، وقد طعن به علماء الحديث، فقال عنه الإمام أحمد : هو كذاب ، وقال عنه البخاري: منكر الحديث شبه لاشيء ، لايدري ما الحديث ، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث ، وقال الجوزجاني : كان مضطرب الأمر ، وقال صالح بن محمد البغدادي : يُكذَّب ويُضعَّف في الحديث ، وقال أيضاً : ضعيف صاحب مناكير، وقال علي بن المديني : ذاهب حديثه ، وقال النسائي : متروك الحديث ، وقال النقاش : حدَّث بكتاب العقل وأكثره موضوع ، وقال ابن حبان البستي : كان يضع الحديث على الثقات ، ويروي عن المجاهيل المقلوبات[٣].

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ١٧٥ ومابعدها ، وراجع أيضاً : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة - للشوكاني ص ٤٧٧ - ٤٧٨ ، تحقيق : عبدالرحمن اليماني ، ط الثالثة ١٤٠٢هـ ، المكتب الإسلامي - بيروت .

(٢) بغية المرتاد ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٣) راجع في هذا كلاً من : كتاب (المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين) لابن حبان البستي جـ ١/ ص ٢٩١ ، بتحقيق : محمود إبراهيم زايد ، ط دار المعرفة ، بيروت - لبنان . و (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي جـ ٨/ ص ٣٦٠ - ٣٦١ . و (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني جـ ٣/ ص ١٩٩ - ٢٠١ ، ط الأولى ١٣٢٥هـ ، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن - الهند .

الدعوى الخامسة :

أن إثبات الصفات على ظاهرها كما وردت في النصوص الشرعية يقتضي التشبيه والتجسيم ، ولذا فإن سلف الأمة وأئمتها سلكوا حيالها أحد المسلكين التاليين :

الأول : تفويض معانيها وكيفياتها ، واعتبارها من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله .

الثاني : تأويل نصوصها وحملها على المعاني المجازية .

ومن هنا فإنهم أوَّلُوا - في زعم أصحاب هذا الاتجاه - :

أ) صفة العلو إلى علو الشأن والمكانة وعلو القهر والغلبة وعلو العظمة والعزة ، وأما حديث الجارية - التي سألها النبي ﷺ : أين الله ؟ فقالت : في السماء - فلا يصح الاحتجاج به على إثبات هذه الصفة لله لاضطرابه متناً وسنداً .

ب) وأوَّلُوا صفة الاستواء إلى استئثار المُلْك واستواء الحكم والإقبال والقصد ونحو ذلك ، وأما مقولة الإمام مالك في الاستواء - وهي الاستواء معلوم والكيف مجهول . . . - فلا يصح الاحتجاج بها على إثبات هذه الصفة لله على ظاهرها ، لأنها رواية محرفة ، وأن الرواية الصحيحة لها هي : «الاستواء مذكور - أي في القرآن - والكيف مجهول والإيمان به واجب . . . » .

جـ) وأوَّلُوا صفة النزول إلى نزول أمره سبحانه وقدرته كما ذكر ذلك الإمام أحمد ، أو إقباله جل جلاله على عباده كما ذكر ذلك الإمام حماد بن زيد . وأما حديث نزوله تعالى إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل فلا يحتج به على إثبات هذه الصفة لله على حقيقتها ، لأن معناه : (يُنزل مَلَكاً) بضم أوله على حذف المفعول ، وأن هذا المعنى هو المطابق للبرهان العقلي والدليل الشرعي .



الرد عليها :

هذه دعوى مركبة من مقدمات باطلة ، نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : إن إثبات الصفات لله تعالى على ظاهرها كما وردت في النصوص الشرعية لايقتضي التشبيه والتجسيم ، كما يَدَّعي أصحاب هذا الاتجاه ، لأن لله عز وجل صفات تخصه وتليق به ، وللمخلوقين صفات تخصهم وتليق بهم ، ولايلزم من الاشتراك في المعنى الكلي الموجود في الأذهان بين صفات الله وصفات خلقه الاشتراك بينها في الحقيقة والكنه والكيفية ، وقد أثبت الله لنفسه الصفات ونفى عن نفسه المماثلة والمشابهة للمخلوقات ، فقال سبحانه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1] ، فأثبت له السمع والبصر ونفى عنه أن يماثله شيء ، وهكذا في سائر الصفات ، فدل على أن إثبات الصفات لايلزم منه التشبيه ، ثم إنه إذا كانت المخلوقات التي أخبرنا الله عنها في الجنة كاللبن والعسل والحرير والسندس ليست كالمخلوقات المشاهدة في الدنيا مع اتفاقها معها في الأسماء ، فالخالق أعظم علواً ومباينة لخلقه من مباينة المخلوق للمخلوق وإن اتفقت الأسماء[2] .

وأما لفظ التجسيم فهو لفظ مبتدع محدث لم يرد نفيه ولا إثباته في حق الله تعالى ولم يُتكلم فيه[3] ، وإنما ورد في الكتاب والسنة تنزيه الله عن التشبيه والتمثيل ، وهو الذي ينفيه السلف عن الله تعالى ، ذلك أنهم ينفون عنه سبحانه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات ، ويثبتون له ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات إثباتاً بلا تمثيل ، وتنزيهاً بلا تعطيل .

---

(١) سورة الشورى الآية ١١ .

(٢) انظر : نجاة الخلف في اعتقاد السلف ص ٨٩ .

(٣) انظر : الرسالة التدمرية ص ٨٥ .



ومثيري هذه الدعوى يثبتون لله تعالى الأسماء على ظاهرها كما وردت ، فيقولون مثلاً : هو حي عليم قدير . . . ، ولايرون في ذلك مايقتضي التشبيه والتجسيم ، كما أن بعضهم - وهم أتباع الأشاعرة - يثبتون لله سبع صفات على ظاهرها كما وردت ، فيصفونه عز وجل بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، ولايرون في ذلك مايقتضي التشبيه والتجسيم ، وهذا منهم تناقض يعلم بضرورة العقل ، فالقول في الأسماء كالقول في الصفات ، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ، والتفريق بينها تفريق بين المتماثلين[١] .

هذا فضلاً عن أن القول بهذه الدعوى يلزم منه أن الكتاب والسنة قد جاءا بالباطل ومالا يليق بالله عز وجل ، وهو التشبيه والتجسيم ، وصرف الناس عن العقيدة الصحيحة التي يجب عليهم الالتزام بها ، وأن الله عز وجل قد وصف نفسه في كتابه بما ظاهره تجسيم نفسه وتشبيهها بخلقه .

ثانياً : الزعم بأن السلف يُفوضون في معاني الصفات ويعتبرونها من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله ، كذب عليهم ومخالف لحقيقة مذهبهم في الصفات ، فالسلف - رحمهم الله - يُجرون نصوص الصفات على ظواهرها ويفسرونها بمعانيها التي تدل عليها ألفاظها من غير تأويل ولاتحريف ، ويفوضون كيفياتها إلى الله عز وجل ، لأنه لايعلمها إلا هو سبحانه ، فالتفويض منهم لكيفيات الصفات لا لمعانيها ، ويؤكد ذلك أمور عديدة منها :

١ - أن الصحابة والتابعين قد تكلموا في معاني آيات القرآن الكريم ، ولم يمتنع واحد منهم عن تفسير آية بحجة أنها من المتشابه ، ولا قال أحد منهم قط :

---

(١) راجع : الرسالة التدمرية ص ٨٤ - ٨٥ ، والضياء الشارق - لسليمان بن سحمان ص ٢٦٢ - ٢٦٥ .

إن في القرآن مالا يُفهم معناه [١]، بل قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : «والله الذي لا إله غيره ما أُنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلمُ أين أُنزلت ، ولا أُنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلمُ فيمن أنزلت »[٢]، وقال مسروق : « كان عبدالله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامة النهار »[٣]، وقال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها »[٤]، وقال سعيد بن جبير : « من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابي »[٥]، كما أن أئمة السلف فسروا كثيراً من آيات الصفات، كقولهم في الاستواء إنه : العلو والاستقرار والارتفاع[٦]، مما يدل على فهمهم لمعانيها .

٢ - تفريق السلف بين إدراك المعنى وإدراك الكيف ، فقد رُوي عن أم سلمة وربيعة بن أبي عبدالرحمن ومالك بن أنس رضي الله عنهم أنهم قالوا : «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول »[٧]، وعقَّب الإمام الذهبي على هذا فقال : « وهو قول أهل السنة قاطبة : أن كيفية الاستواء لانعقلها ، بل نجهلها ، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه ، وأنه كما يليق به »[٨].

---

(١) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية جـ١٣/ ص ٢٨٥ ، و جـ١٧/ ص ٣٩٠ .

(٢) صحيح البخاري ، كتاب (فضائل القرآن) ، باب (القراء من أصحاب النبي ﷺ) ، الأثر رقم (٥٠٠٢) جـ٩/ ص ٤٧ .

(٣) تفسير الطبري جـ١/ ص ٣٦ .

(٤) المرجع السابق جـ١/ ص ٤٠ .

(٥) المرجع السابق جـ١/ ص ٣٦ .

(٦) انظر : المرجع السابق جـ١/ ص ١٩١ - ١٩٢ ، وتفسير البغوي جـ٢/ ص ٤٨١ ، ط عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، دار الفكر ، بيروت - لبنان .

(٧) انظر : البيهقي - الأسماء والصفات ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، واللالكائي - شرح أصول اعتقاد أهل السنة ص ٣٩٧ - ٣٩٨ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ٥/ ص ٣٦٥ .

(٨) مختصر العلو ص ١٤١ - ١٤٢ ، اختصار وتحقيق : محمد بن ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، المكتب الإسلامي - دمشق ، وبيروت .

فالاستواء صفة من صفات الله تعالى أثبتها السلف عن فهم وإدراك ، لأن قولهم : غير مجهول يعني أنه معلوم المعنى واضح الدلالة ولذا أثبتوه ، وأما الكيفية فهي غير معقولة لهم ولذا فوضوا علمها إلى الله تعالى . إذاً فالمنفي علم كيفية الصفة لامعناها ، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على مايليق به تعالى - لما قالوا : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، لأن الاستواء حينئذ لايكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم ، وأيضاً فإنه لايُحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يُفهم عن اللفظ معنى ، وإنما يُحتاج إلى ذلك إذا أثبتت الصفة ، وكذلك فإن من ينفي الصفات لايحتاج إلى أن يقول : بلا كيف ، فمن قال مثلاً : إن الله ليس على العرش ؛ لايحتاج أن يقول : بلا كيف ، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول [(١)] .

٣ - أنه رُوي عن عبدالعزيز بن الماجشون إمام أهل المدينة والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله وغيرهما من علماء السلف قولهم : « إنا لانعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه »[(٢)] ، فهذا نص صريح في أن علماء السلف يعلمون معاني ماوصف الله به نفسه ويجهلون كيفياتها .

٤ - أن الإمام أحمد فَسَّر جميع الآيات المتشابهة التي احتج بها الجهمية وبَيَّن معناها ، وأثبت أنهم تأولوها على غير تأويلها[(٣)] .

٥ - أن الإمام ابن جرير الطبري عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[(٤)] تطرق إلى بيان المراد بالمتشابه ، وذكر الأقوال في ذلك عن السلف ، ولم يذكر أن أحداً منهم

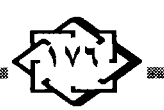
---

(١) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥/ ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١/ ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : المرجع السابق .

(٤) سورة آل عمران الآية ٧ .



قال بدخول آيات الصفات في قسم المتشابه [١].

ويلزم من القول بأن السلف يفوضون في معاني الصفات ويعتبرونها من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله لوازم باطلة منها :

أ) القدح في الرب جل وعلا وفي القرآن الكريم وفي الرسول ﷺ ، وذلك بأن يكون الله تعالى أنزل كلاماً لايُفهم ، وأمر بتدبر مالا يُتدبر ، وبعقل مالا يُعقل ، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الحكيم سبباً لأنواع الاختلافات والضلالات ، بل يكون بين العرب المسلمين وكأنه بغير لغتهم ، وأن يكون الرسول ﷺ لم يُبلّغ البلاغ المبين ، ولابيَّن للناس مانُزل إليهم [٢].

ب) القدح في سلف الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء المفسرين بأنهم جاهلون في أعظم مسائل الدين ، فيكونون بمنزلة الأميين الذين لايعلمون الكتاب إلا أماني .

ثالثاً : أن السلف لم يتأولوا نصوص الصفات ويحملوها على المعاني المجازية - كما يدَّعي أصحاب هذا الاتجاه - بل رفضوا ذلك وأنكروه واعتبروه تأويلاً باطلاً وتحريفاً لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، يقول الإمام أبو حنيفة : « ماذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ، ولايُقال إن يده قدرته أو نعمته ، لأن فيه إبطال الصفة ، وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف ، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف »[٣]، ويقول ابن قدامة : «مذهب السلف رحمة الله عليهم : الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله ، أو

---

(١) راجع : جامع البيان جـ٣/ ص ١٧٢ ومابعدها .

(٢) انظر : درء التعارض جـ١/ ص ٢٠٤ .

(٣) الفقه الأكبر بشرح الملا علي القاري ص ٥٨ - ٥٩ .

على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولانقص منها ولاتجاوز لها ، ولاتفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها »[١]، ويقول ابن عبدالبر : « أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز »[٢].

رابعاً : أجمع السلف من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من أئمة الأمة وعلمائها على الإيمان بأن الله تعالى فوق سماواته ، مستو على عرشه عال على جميع مخلوقاته ، بائن منها بالكيفية التي يعلمها سبحانه وعلى مايليق بجلاله ، وأن له العلو المطلق من كل وجه ، وذلك لتواتر الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة ولدلالة العقل والفطرة ، وقد حكى هذا الإجماع ابن قدامة فقال : « إن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء ، ووصفه بذلك رسوله محمد خاتم الأنبياء ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة الأتقياء والأئمة من الفقهاء ، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين ، وجمع الله تعالى عليه قلوب المسلمين ، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين»[٣]، كما حكاه ابن تيمية فقال بعد بيانه إقرار السلف بعلو الله على خلقه كما يليق بجلاله وعظمته : « . . . ثم ليس في كتاب الله ولافي سنة رسوله ﷺ ولاعن أحد من سلف الأمة

---

(١) ذم التأويل ص ٢٢٢ ، ضمن (سلسلة عقائد السلف) بعناية : بدر بن عبدالله البدر ، ط الثانية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م ، دار ابن الأثير - الكويت .

(٢) التمهيد جـ٧/ ص ١٤٥ . وراجع للاستزادة في هذا كلاً من : لمعة الاعتقاد - لابن قدامة ص ١٧١ ومابعدها ، ضمن (سلسلة عقائد السلف) بعناية : بدر البدر . ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ٦/ ص ٣٩٤ . وعقيدة السلف أصحاب الحديث - للصابوني ص ٣ - ٥ .

(٣) إثبات صفة العلو ص ٤٣ ، تحقيق : بدر البدر ، ط الثانية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م ، دار ابن الأثير - الكويت .

- لامن الصحابة ولامن التابعين لهم بإحسان ، ولاعن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف - حرف واحد يخالف ذلك لانصاً ولاظاهراً »(١) .

وأقوال السلف في إثبات صفة العلو على حقيقتها لله عز وجل كثيرة جداً لاتكاد تحصر(٢) ، منها على سبيل المثال : ماروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لما قُبض رسول الله ﷺ« من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله في السماء حي لايموت »(٣) ، وماروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في خولة بنت ثعلبة : « هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات »(٤) ، وماروي عن زينب بنت جحش رضي الله عنها أنها كانت تفتخر على أزواج النبي ﷺ وتقول : « زوجكن أهاليكن ، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات »(٥) ، وماروي عن مسروق رحمه الله أنه كان إذا حَدَّث عن عائشة قال : « حدثتني الصديقة بنت الصديق ، حبيبة

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥/ ص ١٥ .

(٢) فقد أفاضوا - رحمهم الله - في ذلك ، وللاطلاع على هذه الأقوال راجع كلاً من : الرد على الجهمية والزنادقة - للإمام أحمد ص ١٣٥ - ١٣٧ ، بتحقيق : د . عبدالرحمن عميرة ، ط عام ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م ، دار اللواء - الرياض . والتوحيد - لابن خزيمة ص ١١٠ - ١٣٦ . وإثبات صفة العلو - لابن قدامة ص ١٠٦ ومابعدها . وشرح أصول اعتقاد أهل السنة - للالكائي ص ٣٩٥ ومابعدها . ومختصر العلو - للذهبي ص ١٢٨ . واجتماع الجيوش الإسلامية - لابن القيم ص ١١١ ومابعدها ، بتحقيق : فواز زمرلي ، ط الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ، دار الكتاب العربي - لبنان .

(٣) رواه البخاري في التاريخ الكبير جـ١/ ص ٢٠٢ ، ط المكتبة الإسلامية بتركيا . وروى الدارمي بمعناه في الرد على الجهمية ص ٢٦ ، بتحقيق : زهير الشاويش ، ط الرابعة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

(٤) رواه الدارمي في الرد على الجهمية ص ٢٦ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (التوحيد) ، الباب (٢٢) ، الحديث رقم (٧٤٢٠) جـ١٣/ ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .



حبيب الله ، المبرأة من فوق سبع سموات »[١]، وماروي عن الأوزاعي رحمه الله أنه قال : « كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكْرُه فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا »[٢]، وماروَي عن عبدالله بن المبارك رحمه الله أنه قال : « نعرف ربنا بأنه فوق سبع سموات على العرش استوى ، بائن من خلقه ، ولانقول كما قالت الجهمية »[٣]، وقال الإمام مالك رحمه الله : « الله في السماء ، وعلمه في كل مكان لايخلو منه شيء »[٤]، وقيل للإمام أحمد : الله عز وجل فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه ، وقدرته وعلمه بكل مكان ؟ قال : «نعم هو على عرشه ، ولايخلو شيء من علمه»[٥]، وقال أبو سعيد الدارمي : « الله تبارك وتعالى فوق عرشه ، فوق سمواته ، بائن من خلقه ، فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف إلهه الذي يعبد »[٦] .

وقد عُني السلف كثيراً بإثبات هذه الصفة على حقيقتها لله عز وجل والرد على من أولها ، مستشهدين في إثباتها بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة ، وعقدوا لذلك أبواباً وفصولاً في مصنفاتهم [٧]، بل إن بعضهم أفرد لذلك مصنفاً

---

(١) رواه الذهبي في مختصر العلو ص ١٢٨ ، وصَحَّح إسناده .

(٢) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٠٨ .

(٣) رواه عبدالله بن أحمد بن حنبل في السنة ص ١٣ ، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٧ .

(٤) أخرجه ابن قدامة في إثبات صفة العلو ص ١٢٦ ، والآجري في الشريعة ص ٢٨٩ ، وابن عبدالبر في التمهيد جـ ٧/ ص ١٣٨ .

(٥) أخرجه ابن قدامة في العلو ص ١٢٧ - ١٢٨ ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ص ٤٠١ - ٤٠٢ ، وكذا الذهبي في العلو ، وصحح محققه الألباني إسناده ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٦) الرد على الجهمية ص ٢٢ .

(٧) أمثال : الآجري في كتابه (الشريعة) راجع ص ٢٩٠ منه ، والدارمي في كتابه (الرد على الجهمية) راجع ص ١٧ منه ، وابن تيمية في (مجموع الفتاوى) راجع جـ٥/ ص ١٦٤ منه .

مستقلاً[١] ، فكيف يصح - بعد هذا كله - القول بأنهم أولوا صفة العلو إلى علو الشأن والمكانة وعلو القهر والغلبة وعلو العظمة والعزة ؟!! .

والحق أن الذين أولوا هذه الصفة بهذا التأويل الباطل إنما هم أسلاف أصحاب هذا الاتجاه[٢] ، الذين لم يفهموا من صفات الرب تعالى إلا مايليق بالمخلوقين ، فلم يفهموا من صفة العلو علواً حقيقياً لله يليق بجلاله وعظمته سبحانه ، ولذا أولوها هذا التأويل الباطل فوقعوا في شر مما هربوا منه ، حيث عطلوا صفة العلو ، وقالوا إنه سبحانه وتعالى في كل مكّان بذاته ، وأنه ليس فوق العرش ولاتحته ، ولاداخل العالم ولاخارجه ولامتصلاً به ولامنفصلاً عنه[٣] .

وأما حديث الجارية - الذي زعم أصحاب هذا الاتجاه أنه مضطرب متناً وسنداً - فهو حديث صحيح اتفق المحدِّثون على صحته ، ونصه : أنه روي عن معاوية بن الحكم السلمي أنه قال : « كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبَلَ أُحد والجَوَّانيَّة[٤] ، فاطَّلَعتُ ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها ، وَأنا رجلٌ من بنيَ آدم آسف[٥] كما يأسفون لكني صككتها صكة ، فأتيت رسول الله ﷺ **فَعَظَّم ذلك عليَّ ، قلت : يارسول أفلا أعتقها ؟ قال : ائتني بها ، فأتيته بها ، فقال لها**

---

(١) فقد صنف ابن قدامة كتابه (إثبات صفة العلو) ، وصنف الذهبي كتابه (العلو للعلي الغفار) ، وصنف ابن القيم كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) .

(٢) وأعني به الاتجاه المرتكز على تراث الفرق .

(٣) راجع : المواقف في علم الكلام - للإيجي ص ٢٧٠ - ٢٧٣ ، وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص ١٠٥ .

(٤) الجوانية : موضع أو قرية قرب المدينة المنورة . انظر : معجم البلدان جـ ٢/ ص ٢٠٣ .

(٥) آسف : يعني أغضب .

: **أين الله ؟ قالت : في السماء ، قال : من أنا ؟ قالت : أنت رسول الله، قال : اعتقها فإنها مؤمنة** »[(١)] . يقول الشيخ محمد الألباني في تعليقه على كتاب (العلو) للذهبي : «هذا الحديث صحيح بلا ريب ، لايشك في ذلك إلا جاهل أو مغرض من ذوي الأهواء، الذين كلما جاءهم نص عن رسول الله ﷺ يخالف ماهم عليه من الضلال حاولوا الخلاص منه بتأويله بل تعطيله، فإن لم يمكنهم ذلك حاولوا الطعن في ثبوته كهذا الحديث ، فإنه مع صحة إسناده وتصحيح أئمة الحديث إياه دون خلاف بينهم أعلمه ، منهم الإمام مسلم حيث أخرجه في «صحيحه » ، وكذا أبو عوانة في « مستخرجه عليه » . والبيهقي في « الأسماء » . . . ، ومع ذلك نرى الكوثري الهالك في تعصبه يحاول التشكيك في صحته، بادعاء الاضطراب فيه » [(٢)] .

والحديث روي من طرق عدة ليس فيها اضطراب في المتن ولافي السند، عدا رواية واحدة ورد في إسنادها سعيد بن زيد ، وهو ممن ضعفه جمع من علماء الحديث ، لأنه لم يكن قوي الحفظ ، كما أن هذه الرواية انفردت بذكر اليد[(٣)] دون بقية الروايات ، ولذا اعتبرها علماء الحديث رواية منكرة ، وقد اعتمد الكوثري - وهو من ادعى اضطراب الحديث - على هذه الرواية المنكرة ؛ بل وضرب بها الرواية الثابتة المتفق على صحتها بين المحدثين ، واعتبر الرواية المنكرة دليلاً على ضعف واضطراب الحديث في رواياته الأخرى الصحيحة[(٤)] .

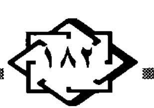
---

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة) باب (تحريم الكلام في الصلاة) جـ٥/ ص ٢٣ - ٢٤ . والإمام مالك في الموطأ في كتاب (العتاقة والولاء) باب (مايجوز من العتق في الرقاب الواجبة) ص ٥٥٢ - ٥٥٣ . وأبو داود في سننه جـ٣/ ص ٢٣٠ برقم (٣٢٨٤) . والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٢) مختصر العلو ص ٨٢ .

(٣) أي أن الجارية أشارت بيدها إلى السماء .

(٤) انظر : المرجع السابق .



خامساً : لم يثبت عن السلف أنهم أوَّلُوا صفة الاستواء إلى استئثار الملك أو استواء الحكم أو الإقبال والقصد . . . ، بل الثابت والمتواتر عنهم الإجماع على إثبات صفة استواء الله على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته سبحانه ، من غير تشبيه ولاتمثيل ومن غير تكييف ولاتعطيل ، شأنهم فيها كشأنهم في سائر صفاته جل وعلا . يقول ابن عبدالبر : « والذي عليه جماعة أهل السنة أنه لم يزل بصفاته وأسمائه ، ليس لأوليته ابتداء ، ولا لآخريته انقضاء ، وهو على العرش استوى »[١] ، ويقول ابن تيمية : « القول بأن الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم ، وذُكر في كل كتاب أُنزل على كل نبي أُرسل ، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها »[٢] .

وقد روي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : « العرش فوق الماء، والله فوق العرش ، لايخفى عليه شيء من أعمالكم »[٣] ، وقال ابن خزيمة : « نحن نؤمن بخبر الله جل وعلا ، وأن خالقنا مستو على عرشه ، لانبدل كلام الله ، ولانقول قولاً غير الذي قيل لنا »[٤] . والآثار في ذلك عن السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كثيرة جداً[٥] ، وقد أشرنا إلى شيء منها في الفقرة السابقة .

كما أنه من الثابت عن علماء السلف تصديهم للرد على من أول الاستواء

---

(١) جامع بيان العلم وفضله جـ ١/ ص ١٢ .

(٢) بيان نقض التأسيس جـ ٢/ ص ٩ .

(٣) رواه ابن عبدالبر في التمهيد جـ ٧/ ص ١٣٩ ، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٠١ ، وابن خزيمة بنحوه في التوحيد ص ٧١ ، والدارمي في الرد على الجهمية ص ٢٦ - ٢٧ ، وقال الألباني في مختصر العلو ص ١٠٤ : « سنده جيد » .

(٤) التوحيد ص ١٠١ .

(٥) راجع للاطلاع عليها : اجتماع الجيوش الإسلامية - لابن القيم .



بهذه التأويلات الباطلة ، ومنها تأويل الاستواء بالاستيلاء[١] .

وأما مقولة الإمام مالك في الاستواء فهي مقولة صحيحة ، رواها عنه علماء السلف بأسانيد عديدة[٢] ، وهي أن رجلاً سأل الإمام مالك فقال : (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى يا أبا عبدالله ؟ فقال : «الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، وفي بعض الروايات : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول » .

وقد اشتهرت هذه المقولة وتواترت عن الإمام مالك في إثبات الاستواء لله عز وجل ، وتناقلها السلف جيلاً بعد جيل عبر توالي القرون وعَدُّوها قاعدة في الإيمان بالصفات وإثباتها عموماً ، فكيف يسوغ القول بأنها مقولة محرفة؟!! . يقول ابن تيمية بعد إيراده لهذه المقولة برواياتها التي ذكرنا آنفاً : «وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس في أهل السنة من ينكره »[٣] .

ومقولة الإمام مالك هذه قد رُوي نحوها عن شيخه ربيعة بن أبي عبدالرحمن ، حيث سُئل عن قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : «الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله

---

(١) منهم على سبيل المثال : ابن عبدالبر في كتابه (التمهيد) جـ ٧/ ص ١٣١ - ١٣٨ ، وابن تيمية في (مجموع الفتاوى) جـ٥/ ص ١٤٤ - ١٤٩ ، وابن القيم في (مختصر الصواعق المرسلة) جـ٢/ ص ١٢٦ - ١٥٢ .

(٢) فقد رواها القاضي عياض في (ترتيب المدارك وتقريب المسالك) جـ ٢/ ص ٣٩ ، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية . ورواها الدارمي في (الرد على الجهمية) ص ٣٣ . واللالكائي في (شرح أصول الاعتقاد) ص ٣٩٨ برقم (٦٦٤) . وابن عبدالبر في (التمهيد) جـ ٧/ ص ١٣٨ ، ١٥١ . والصابوني في (عقيدة السلف) ص ١٧ - ١٩ . والبيهقي في (الأسماء والصفات) ص ٤٠٨ من طريقين جَوَّد أحدهما ابن حجر في (فتح الباري) جـ ١٣/ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٣) مجموع الفتاوى جـ ١٣/ ص ٣٠٩ .

الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق »[(١)] .

وأما رواية : « الاستواء مذكور » أي : في القرآن ، فلم تَرِد في كتب السلف ، ولم تثبت صحتها عن الإمام مالك ، وقد قال عنها الألباني : إنه انفرد بذكرها صاحب كتاب «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان »[(٢)] ولم أرها عند غيره ، وقد ركن إليها لأن فيها مايريده من نفي معنى الاستواء ، وأنه معروف عند الإمام مالك[(٣)] .

وقد استبعد ابن تيمية مدلول هذه الرواية فنراه يقول : « فإن قيل : معنى قول الإمام مالك (الاستواء معلوم) : أن ورود هذا اللفظ (الاستواء) في القرآن معلوم ، قيل : هذا ضعيف ، لأنه من باب تحصيل الحاصل ، فإن السائل قد عَلِم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية ، وأيضاً لم يقل الإمام مالك : ذكر الاستواء في القرآن ، ولا إخبار الله بالاستواء، وإنما قال : الاستواء معلوم ، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم ، ولم يخبر عن الجملة » [(٤)] .

سادساً : يُجمع السلف على أن الله جل وعلا ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا نزولاً حقيقياً يليق بجلاله وعظمته ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، ومن غير تأويل ولاتكييف ، وذلك لتواتر الأحاديث فيه[(٥)] ، منها مارواه الشيخان

---

(١) رواها اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد ص ٣٩٨ برقم (٦٦٥) ، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، وقال ابن تيمية : « ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك » . مجموع الفتاوى جـ ٥/ ص ٣٦٥ .

(٢) وهو سلامة القضاعي العزامي .

(٣) انظر : مختصر العلو ص ١٤٢ .

(٤) مجموع الفتاوى جـ ١٣/ ص ٣٠٩ - ٣١٠ بتصرف يسير .

(٥) انظر : ابن عبدالهادي الحنبلي - الصارم المنكي ص ٣٠٤ ، ط عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض . وابن القيم - مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢/ ص ٢١٧ - ٢١٨ ، ٢٤٨ .

وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « **يَنْزِل ربُنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له** »(١) . يقول ابن عبدالبر : « هذا حديث ثابت من جهة النقل صحيح الإسناد ، لايختلف أهل الحديث في صحته ، . . . وهو حديث منقول من طرق متواترة ووجوه كثيرة من أخبار العدول عن النبي ﷺ »(٢) ، ويقول الإمام الدارمي : « فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها في نزول الرب تبارك وتعالى في هذه المواطن ، وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا ، لاينكرها منهم أحد ولايمتنع من روايتها »(٣) ، ويقول ابن عبدالهادي الحنبلي : « واعلم أن السلف الصالح ومن سلك سبيلهم من الخلف متفقون على إثبات نزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، وكذلك مجمعون على إثبات الإتيان والمجيء وسائر ماورد من الصفات في الكتاب والسنة ، من غير تحريف ولاتعطيل ولاتكييف ولاتمثيل ، ولم يثبت عن أحد من السلف أنه تأوَّل شيئاً من ذلك »(٤) ، ويقول ابن تيمية عن حديث النزول : « هذا القول قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ ، واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول »(٥) ، ويقول الآجري : « وأما أهل الحق فيقولون : الإيمان

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب (التهجد) الباب (١٤) الحديث رقم (١١٤٥) جـ٣/ ص ٢٩ . وصحيح مسلم ، كتاب (صلاة المسافرين وقصرها) ، باب (صلاة الليل مثنى مثنى) جـ ٦/ ص ٣٦ .

(٢) التمهيد جـ ٧/ ص ١٢٨ .

(٣) الرد على الجهمية ص ٤٦ .

(٤) الصارم المنكي ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(٥) شرح حديث النزول - ضمن مجموع الفتاوى جـ ٥/ ص ٣٢٢ .

بالنزول واجب بلا كيف ، لأن الأخبار قد صحت عن رسول الله ﷺ أن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة ، والذين نقلوا إلينا هذه الأخبار هم الذين نقلوا إلينا الأحكام من الحلال والحرام وعلم الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد ، وكما قبل العلماء منهم ذلك ، كذلك قبلوا منهم هذه السنن ، وقالوا : من ردها فهو ضال خبيث ، يحذرونه ويحذرون منه »[١] ، ويقول ابن خزيمة : «نشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب ، من غير أن يصف الكيفية »[٢] ، ويقول الصابوني : « ويُثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولاتمثيل ولاتكييف ، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ وينتهون فيه إليه ، ويُمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويكلون علمه إلى الله »[٣] ، ورُوي عن الإمام أبي حنيفة أنه سُئل عن النزول فقال : « ينزل بلا كيف»[٤] .

فهذه الأقوال لعلماء السلف دليل قوي على بطلان دعوى تأويلهم لصفة النزول ، ومما يؤكد أن هذه الدعوى محض افتراء أنهم رحمهم الله قد تصدوا للرد على من أول هذه الصفة بنزول أمره سبحانه أو قدرته أو رحمته أو ملكه أو نحو ذلك من معاصريهم من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم[٥] .

---

(١) الشريعة ص ٣٠٦ .

(٢) التوحيد ص ١٢٥ .

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث ص ٢٦ - ٢٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٢ ، والألوسي - جلاء العينين ص ٣٥٣ . وقد رُوي مثل ذلك عن الإمام أحمد ، راجع فيه كلاً من : شرح أصول الاعتقاد - للالكائي ص ٤٥٣ ، ومختصر الصواعق المرسلة - لابن القيم جـ ٢/ ص ٢٥٢ .

(٥) وممن قام بذلك من علماء السلف ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله ، حيث ذكرا في إبطال هذه التأويلات وجوهاً عديدة ، وللاطلاع عليها راجع : مجموع الفتاوى =

وأما مانسبه أصحاب هذا الاتجاه إلى الإمام أحمد من أنه أول قوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (١) إلى : وجاء أمر ربك وجاءت قدرته ، ومانسبوه إلى الإمام حماد بن زيد من تأويل النزول بالإقبال ، فيجاب عنه من وجهين :

الوجه الأول : أن ذلك لم يثبت عنهما ، ولم يُوثِّقه أصحاب هذا الاتجاه من كُتب الإمام أحمد أو منْ كُتب أصحابه وأصحاب الإمام حماد بن زيد ، والثابت المتيقن عن هذين الإمامين الجليلين إثبات صفة النزول - وغيرها من الصفات - على حقيقتها وعدم تأويلها (٢) ، فلا يُترك المعروف المتيقن لأمر مظنون ونقل لم يثبت عنهما ، وللإمام أحمد رَدّ على الجهمية والزنادقة في هذا الباب مشهور

= ج ٥/ ص ٣٦٦ - ٣٧٥، ٤١٥- ٤١٨ . ومختصر الصواعق المرسلة ج ٢/ ص ٢١٨ ومابعدها ، و ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(١) سورة الفجر الآية ٢٢ .

(٢) من ذلك مارواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد ص ٤٥٣ عن حنبل بن إسحاق أنه قال : سألت أبا عبدالله أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ : (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا) ، فقال أبو عبدالله : « نؤمن بها ونصدق بها ولانرد شيئاً منها إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولانرد على رسول الله ﷺ قوله ، ونعلم أن ماجاء به الرسول ﷺ حق » ، حتى قلت لأبي عبدالله : ينزل الله إلى السماء الدنيا ، نزوله بعلمه أم بماذا؟ ، فقال لي : « اسكت عن هذا ، مالك ولهذا ، امض الحديث على ماروي بلا كيف ولاحد، إنما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب ، قال الله عز وجل (فلا تضربوا لله الأمثال) ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظمته ، أحاط بكل شيء علماً ، لايبلغ قدره واصف ، ولاينأى عنه هرب هارب » .

وماذكره شيخ الإسلام ابن تيمية أن الخلال وابن بطة رويا عن سليمان بن حرب أنه قال : سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل الحديث الذي جاء : (ينزل الله إلى سماء الدنيا) أيتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ثم قال : « هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء » . وقال ابن تيمية عن هذه الرواية : إنها حكاية صحيحة رواتها أئمة ثقات . انظر : شرح حديث النزول - ضمن (مجموع الفتاوى) ج ٥/ ص ٣٧٦.



ومطبوع ومتداول .

الوجه الثاني : أنه على فرض صحة مانُسب إليهما هنا ، لاتنافي بين إثبات النزول على حقيقته ، ومجيء أمره وقدرته وكذا إقباله عز وجل على عباده ، فيقال : ينزل ومعه الرحمة والعفو والاستجابة ، وذلك من أمره . ويقال أيضاً : ينزل سبحانه ويُقبل على عباده ، وليس في هذا حمل على المجاز كما يظن أصحاب هذا الاتجاه الذي نحن بصدد الرد عليه . يقول ابن القيم : « وأما قول من قال : يأتي أمره ويُنزل رحمته ، فإن أراد أنه سبحانه إذا نزل وأتى حلت رحمته وأمره فهذا حق »[١] .

وأما قول أصحاب هذا الاتجاه بأن معنى حديث النزول : يُنزل الله مَلَكاً كل ليلة إلى السماء الدنيا ، وذلك بضم أوله على حذف المفعول ، وأن هذا المعنى هو المطابق للبرهان العقلي والدليل الشرعي . فما هو إلا تحريف لحديث رسول الله ليوافق أهواءهم، وركوب لمتن الشطط لإيجاد مسوغ لباطلهم ، فلم يقل بهذا المعنى المحرف أحد من سلف الأمة وأئمتها ، مع معرفتهم بلسان العرب ، فهل كانوا - رحمهم الله - عبر قرون الإسلام المتوالية على ضلال في معتقدهم في صفة النزول نتيجة لخطئهم في فهم معنى هذا الحديث ، ولم يتنبه لهذا الخطأ إلا أصحاب هذا الاتجاه ؟!! ، إنه لايقول بذلك إنسان منصف يسعى لمعرفة الحق ، ولكنه من تزيين الشيطان وتزييفه .

ثم كيف يكون هذا المعنى المحرف مطابقاً للدليل الشرعي والبرهان العقلي ؟!! ، فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة الواردة في النزول تدل على أنه سبحانه ينزل نزولاً حقيقياً يليق بجلاله وعظمته[٢] ، وبرهان العقل الصريح

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢/ ص ٢٥٩ .

(٢) راجع هذه الأدلة في شرح حديث النزول - لابن تيمية ، ضمن (مجموع الفتاوى) جـ ٥/ ص ٣٢١ ومابعدها ، وفي مختصر الصواعق المرسلة - لابن القيم جـ ٢/ ص ٢٤٨ ومابعدها .

لايُحيل ذلك ، فليس مما جاء به النقل الصحيح مايحيله العقل الصريح ؛ إلا عقل هؤلاء العقلانيين المغالين في تمجيد العقل والساعين إلى تحكيمه في عالمي الغيب والشهادة ، وإعطائه اعتباراً فوق اعتبار النصوص الشرعية .

وقد بيَّن علماء السلف بطلان تأويل نزوله عز وجل إلى نزول مَلَكِه كما أشرنا إلى هذا آنفاً .

الدعوى السادسة :

أنه لم يقل أحد من السلف أن الله سبحانه وتعالى تكلم بحرف وصوت ، وأن الإمام أحمد يرى أن القرآن في اللوح المحفوظ وفي لسان جبريل عليه السلام وفي لسان محمد ﷺ وألسنة التالين وقلوبهم وألواحهم حادث محدث ضرورة ، وأما القديم فهو المعنى القائم بالله سبحانه وتعالى وهو الكلام النفسي .

الرد عليها :

هذه الدعوى من الافتراءات التي تشبث بها أصحاب هذا الاتجاه ، وَوَلَّدتها أفكارهم وعقولهم السقيمة ، ونجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : مذهب السلف أن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء ومتى شاء ، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته ، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته بحرف وصوت يُسمع ، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً ، وأن القرآن جميعه حروفه وألفاظه ومعانيه كلام الله ، منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود ، تكلم به وأسمعه جبريل فنزل به على نبينا محمد ﷺ (١) .

---

(١) راجع في هذا كلاً من : خلق أفعال العباد - للبخاري ص ٩١ - ٩٤ ، ط الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، مؤسسة الرسالة - بيروت . والرد على الجهمية - للدارمي ص ٨٢ ومابعدها ، وص ٩٨ ومابعدها . ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢/ ص ٣٧ وما بعدها =

ثانياً : المنقول عن سلف الأمة الإجماع على القول بأن الله عز وجل يتكلم بحرف وصوت [(١)] ، وقد استفاضت الآثار والأقوال عنهم بأنه سبحانه نادى موسى عليه السلام بصوت ، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ، ويتكلم بالوحي بصوت ، ولم يُنقل عن أحد منهم أنه قال : إن الله يتكلم بلا حرف أو بلا صوت ، ولا أنه أنكر أن الله يتكلم بذلك [(٢)] .

ومن أقوالهم في هذه المسألة على سبيل المثال : مارواه عبدالله بن أحمد بن حنبل عن والده ، حيث قال : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت ؟ فقال أبي : « بلى تكلم بصوت ، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت » [(٣)] ، وقول الإمام أبي حنيفة : « وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال الله تعالى : ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً**﴾ [(٤)] ، وقد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسى عليه السلام »[(٥)] ، وقول الإمام البخاري : « إن الله

= و ص ٢٣٥ ومابعدها . ومختصر الصواعق المرسلة - لابن القيم جـ ٢/ ص ٢٩٣ ومابعدها . وقطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر - لمحمد صديق خان ص ٧١ - ٨١ ، بتحقيق : د . عاصم القريوتي ، ط الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

(١) حكى هذا الإجماع ابن تيمية في (مجموع الفتاوى) جـ ٦/ ص ٥٢٧ ، و جـ ١٢/ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ . والحافظ أبو نصر السجزي فيما ينقله عنه ابن تيمية في (درء تعارض العقل والنقل) جـ ٢/ ص ٨٤ ، كما حكاه ابن قدامة في (البرهان في بيان القرآن) ص ٨٧ ، بتحقيق : د . سعود بن عبدالله الفنيسان ، ط الثانية ١٤٠٩هـ ، مكتبة الهدى النبوي الإسلامية ، بورسعيد - مصر . وكذا ابن قائد النجدي في (نجاة الخلف في اعتقاد السلف) ص ١٠٨ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى جـ ١٢/ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٣) السنة - لعبدالله بن أحمد بن حنبل ص ٧٠ - ٧١ .

(٤) سورة النساء الآية ١٦٤ .

(٥) الفقه الأكبر بشرح الملا علي القاري ص ٤٦ ، ومعنى عبارته الأخيرة : أن الله سبحانه وتعالى كان متكلماً قبل أن يكلم موسى عليه السلام .

عز وجل يُنادي بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قرب ، وليس هذا لغير الله جل ذكره »[١] ، وقول ابن القيم : «قال أهل السنة والحديث يُسمَع كلامه سبحانه منه بلا واسطة كما سمعه موسى وجبرائيل وغيرهما ، وكما يكلم عباده يوم القيامة ويكلم أهل الجنة ويكلم الأنبياء في الموقف . . . ، وقالوا : لم يزل الله متكلماً بصوت إذا شاء »[٢] ، وقول السفاريني : « والحاصل أن مذهب الحنابلة كسائر السلف ، أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت »[٣] ، وقول ابن قائد النجدي : « القرآن كلام الله أُنزل على محمد ﷺ ، معجز بنفسه متعبد بتلاوته ، والكلام حقيقة الأصوات والحروف »[٤] ، وقول محمد صديق خان : « ونعتقد أن الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة عين كلام الله عز وجل ، قال تعالى ﴿ الٓمٓ ۞ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ ﴾[٥] وقال ﴿ الٓمٓصٓ ﴾[٦] و﴿ الٓر ﴾[٧] و ﴿ كٓهيعٓصٓ ﴾[٨] و ﴿ حمٓ ۞ عٓسٓقٓ ﴾[٩] ، فمن لم يقل إن هذه الأحرف كلام الله عز وجل فقد مرق من الدين وخرج عن جملة المسلمين»[١٠] .

ولم يكتف علماء السلف بإثبات تكلم الله عز وجل بالحرف والصوت ،

---

(١) خلق أفعال العباد ص ٩١ – ٩٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢/ ص ٣٣٠ – ٣٣١ بتصرف يسير .

(٣) لوامع الأنوار البهية جـ ١/ ص ١٣٨ .

(٤) نجاة الخلف في اعتقاد السلف ص ٩٥ .

(٥) سورة البقرة الآيتان ١ – ٢ .

(٦) سورة الأعراف الآية ١ .

(٧) سورة يونس الآية ١ .

(٨) سورة مريم الآية ١ .

(٩) سورة الشورى الآيتان ٢ – ٣ .

(١٠) قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر ص ٧٧ .



بل قاموا بالرد على شبه النافين لذلك [1]. وَوصْف كلام الله بالصوت لايعني القول بأن أصوات التالين هي صفة كلام الله - وهو مافهمه الأشاعرة والماتريدية، ومن ثم طعنوا في السلف أهل السنة والجماعة لإثباتهم الصوت في كلام الله - ، فأصوات العباد بالقرآن - في نظر السلف - هي من أفعالهم ومضافة إليهم ، وأفعالهم مخلوقة ، وصوت الله الذي يتكلم به ليس هو الصوت المسموع من العبد .

يقول الإمام البخاري : « حركاتهم - أي الخلق - وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة ، وأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق ، قال تعالى : ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾ [2] » [3].

ويقول ابن تيمية : « وهذا الصوت الذي تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد ، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نص على ذلك الأئمة : أحمد وغيره ، فالكلام المسموع منه هو كلام الله لاكلام غيره» [4].

ثالثاً : التفريق في كلام الله بين المعنى واللفظ - باعتبار أن المعنى قائم بالنفس قديم غير مخلوق وهو كلام الله ، وأما اللفظ فما هو إلا تعبير عن هذا المعنى من قبل جبريل أو النبي ﷺ وهو حادث مخلوق - تفريق باطل ، وهو مذهب الأشاعرة والماتريدية ، ونسبته إلى الإمام أحمد نسبة غير صحيحه وتَقَوُّلٌ

---

(١) وكان ممن قام بذلك : الإمام أحمد في (الرد على الجهمية والزنادقة) ص ١٣٠ ومابعدها ، والأصبهاني في (الحجة في بيان المحجة) جـ ١/ ص ٣٣٢ - ٣٣٤، وابن قائد النجدي في (نجاة الخلف) ص ١٠٩ - ١١٢ .

(٢) سورة العنكبوت الآية ٤٩ .

(٣) خلق أفعال العباد ص ٢٦ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢/ ص ٤٠ .



عليه بلا دليل ، فمذهبه رحمه الله - كمذهب سائر السلف - أن كلام الله تعالى هو اللفظ والمعنى ، وكلاهما غير مخلوق ، لأنه كلام الله تعالى وصفة من صفاته ، والنقل عنه في ذلك متواتر ، وكفى ماكان منه في المحنة مع الجهمية المعتزلة القائلين بخلق القرآن دليلاً على ذلك .

الدعوى السابعة :

أنه يصح الأخذ بأحاديث الآحاد فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد ، لأنها ليست حجة في مسائل الاعتقاد ، وأن من احتج بها في هذه المسائل فقد جانب الصواب .

الرد عليها :

هذا كلام غير سليم ولا سديد ، بل هو قول مبتدع في الإسلام ، ومنشأوه لدى أصحابه اعتقادهم بظنية خبر الآحاد وعدم إفادته العلم .

إن تقسيم الخبر إلى : آحاد (ظني) ، ومتواتر (قطعي) هو اصطلاح جديد حادث لم يكن في عصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والاعتقاد بأن خبر الآحاد الصحيح لا يفيد اليقين هو بحد ذاته أمر عقدي يحتاج لخبر متواتر بناء على اصطلاح مثيري هذه الدعوى ، وقد خالفوا بهذا علماء السلف وفقهاء الأمة وجمهور المحدثين والأصوليين .

ذلك أن القاعدة عند هؤلاء الأخيرين أن خبر الآحاد يفيد العلم ويحصل به اليقين إذا احتفَّت به قرينة أو أكثر ترفعه إلى مرتبة العلم [١] . والقرينة قد تتعلق بالخبر ، وقد تتعلق بالمخبر ، وقد تتعلق بهما معًا ، ويدخل في ذلك : الخبر المستفيض الذي رواه في أصله واحد ثم استفاض واشتهر ، والخبر المُتلقى بالقبول

---

(١) انظر : **السخاوي** - فتح المغيث ج١/ ص ٥٠ - ٥١ ، وابن تيمية - رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص **٦٣** - ٦٤ .

عند الأمة أو من علماء الشأن، وما رواه الشيخان أو أحدهما، وما كان مسلسلاً بالأئمة الحفاظ كمالك عن نافع عن ابن عمر [١].

يقول ابن تيمية فيما يحكيه عنه ابن القيم: «وأما القسم الثاني من الأخبار فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه، ولم يتواتر لفظه ولا معناه، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقًا له . . . فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين. أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة» [٢]، ويقول: «وخبر الواحد المُتلقَّى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد» [٣]، ويقول كذلك: «وأيضًا فالخبر الذي تلقَّاه الأئمة بالقبول تصديقًا له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف» [٤].

ويقول الإمام الشافعي: «إذا حَدَّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ» [٥]، ويحكي عنه ابن القيم قوله: «وما رواه عن النبي ﷺ واحد عن واحد . . . فإنما علمنا أن النبي ﷺ قاله؛ بصدق المحدث عندنا» [٦].

ويقول القاضي أبو يعلى فيما يحكيه عنه ابن تيمية: «خبر الواحد يُوجب

---

(١) انظر: المسودة ص ٢٤٠، والفقيه والمتفقه ج١/ ص ٩٦، وإرشاد الفحول ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص٣٧٢ - ٣٧٣.

(٣) مجموع الفتاوى ج١٨/ ص ٤١.

(٤) المرجع السابق ج١٨/ ص ٤٨، وانظر ج١٣/ ص ٣٥١.

(٥) الأم ج٧/ ص ١٧٧.

(٦) مختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية به وتلقته الأمة بالقبول»(١) .

ويقول ابن أبي العز الحنفي : «وخبر الواحد إذا تلقَّته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقًا له يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة . . . ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع»(٢) .

كما أن القاعدة عند السلف العمل بخبر الآحاد والاحتجاج به في الأحكام والعقائد، فعلى ذلك أجمع الصحابة رضي الله عنهم والتابعون وتابعوهم وأئمة أهل العلم. يقول الخطيب البغدادي : «وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا اعتراض عليه. فثبت أن من دين جميعهم وجوبه، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه»(٣) .

ويقول ابن عبدالبر : «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمتُ على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع»(٤) .

ولا يرى السلف التفريق في الاحتجاج بأخبار الآحاد بين مسائل العقيدة وغيرها من مسائل الدين، كما يذهب إلى هذا أصحاب هذه الدعوى. يقول ابن عبدالبر : «ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصًا في

---

(١) المسودة ص ٢٤٧ . وانظر : شرح الكوكب المنير ج٢/ ص ٣٥٢ .

(٢) شرح الطحاوية ص ٣٠٨ .

(٣) الكفاية في علم الرواية ص ٧٢ .

(٤) التمهيد ج١/ ص ٢ . وانظر : جامع بيان العلم وفضله ج٢/ ص٤٢ .

كتاب الله أو صح عن رسول الله ﷺ أو أجمعت عليه الأمة. وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يُسلم له ولا يُناظر فيه»(١).

ويقول ابن تيمية: «مذهب أصحابنا أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات»(٢).

ويقول ابن القيم: «لم يزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم يُنقل عن أحد منهم البتة أنه جوَّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته»(٣).

ويقول ابن النجار الفتوحي: «ويعمل بآحاد الأحاديث في أصول الديانات، وحكى ذلك ابن عبدالبر إجماعًا»(٤).

ويقول الشنقيطي: «اعلم أن التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه أن أخبار الآحاد الصحيحة كما تُقبل في الفروع تُقبل في الأصول، فما ثبت عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة من صفات الله يجب إثباته واعتقاده على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله على نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(٥). وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أن أخبار الآحاد لا تُقبل في العقائد ولا يثبت بها شيء من صفات الله، زاعمين أن أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لابد فيها من اليقين؛ باطل لا يُعول عليه، ويكفي من ظهور بطلانه أنه

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ج٢/ ص١١٧ - ١١٨.
(٢) المسودة ص ٢٤٨.
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص٤١٢.
(٤) شرح الكوكب المنير ج٢/ ص٣٥٢. وانظر: لوامع الأنوار البهية ج١/ ص١٩.
(٥) سورة الشورى، الآية ١١.

يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بمجرد تحكيم العقل»[١].

وقد أكثر علماء السلف ـ رحمهم الله ـ من إيراد الأدلة والشواهد على ما ذهبوا إليه هنا من إفادة خبر الآحاد العلم واليقين والاحتجاج به في عامة مسائل الدين، وأفردوا لذلك مصنفات وأبوابًا مستقلة[٢]، وكان مما ذكروه في هذا الجانب:

١- أن خبر الآحاد كخبر التواتر في إفادة العلم، والتفريق بينهما في ذلك اصطلاح حادث لم يدل عليه كتاب ناطق ولا سنة ماضية، ولم يعرفه الصحابة ولا التابعون، فالرسول ﷺ صدَّقه المؤمنون فيما أخبر به دون حاجة منهم إلى تواتر المخبرين[٣]، وكذلك كان الرسول ﷺ يصدق أصحابه فيما يخبرونه به، وكذا الصحابة يصدق بعضهم بعضًا فيما يُخبر به عن رسول الله، ولم يثبت أن قال أحد منهم لمن حَدَّثَه: خبرك خبر واحد لا يُفيد العلم حتى يتواتر، وكذا التابعون يلتقون بالصحابة ويأخذون عنهم العلم ويصدقونهم فيه دون طلب حصول التواتر. فالقول بعدم إفادة خبر الآحاد العلم خرق لإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الإسلام[٤].

٢- أنه تواتر عن النبي ﷺ أنه كان يبعث الآحاد من الصحابة رسلاً إلى الملوك والولاة ليبلغوا عنه رسالة الإسلام، وأنه يبعث الآحاد من أمرائه وقضاته وسعاته

---

(١) مذكرة أصول الفقه ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) راجع في هذا على سبيل المثال: الرسالة ص ٤٠١ وما بعدها، والعدة في أصول الفقه ص٨٦١ - ٨٧٣، والفقيه والمتفقه ج١/ ص٩٦ وما بعدها، والكفاية في علم الرواية ص ٦٦ وما بعدها، وروضة الناظر ج١/ ص ٢٦٨ - ٢٧٨، وشرح الكوكب المنير ج٢/ ص ٣٦٩ - ٣٧٥، ومختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص ٣٩٤- ٤٠٥.

(٣) انظر: الرسالة ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص ٣٦١ - ٣٦٢.



إلى الأطراف ليبلغوا الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات ونحو ذلك[١]، فلو كان خبر هؤلاء لا يفيد العلم ولا تقوم به الحجة لما بعثهم، فإن ذلك عبث يتنزه عنه صاحب الرسالة. يقول الإمام الشافعي: «ولم يكن رسول الله ليبعث إلا واحداً الحجة قائمة بخبره على من بعثه إن شاء الله»[٢].

٣- إن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في تحول القبلة إلى الكعبة، وتركوا الحجة التي كانوا عليها مع قطعيتها[٣]، ولم يُنكر عليهم الرسول ﷺ، بل شُكروا على ذلك[٤].

وأُضيف هنا إلى ما سبق: أنه يلزم من عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في مسائل الاعتقاد لازمين باطلين:

أحدهما: رد الكثير من السنن والأحاديث الصحيحة المثبتة لمسائل الاعتقاد.

الثاني: هدم جزء كبير من العقيدة الإسلامية جرى علماء الأمة على إثباته بأحاديث الآحاد، مثل:

أ- الإيمان بشفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر من أمته.

---

(١) انظر: الرسالة ص ٤١٠ - ٤١٩، وروضة الناظر ج١/ ص ٢٧٧ - ٢٧٨، وشرح الكوكب المنير ج٢/ ص٣٧٥، وشرح الطحاوية ص ٣٠٨.

(٢) الرسالة ص ٤١٥.

(٣) فقد روى الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «**بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن النبي ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة**». صحيح البخاري، كتاب (التفسير)، الباب (١٧)، الحديث رقم (٤٤٩١)، ج٨/ ص١٧٤. وصحيح مسلم، كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب (تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة)، ج٥/ ص١٠.

(٤) انظر: الرسالة ص ٤٠٦ ـ ٤٠٨، والمسودة ص ٢٤٧، والعدة في أصول الفقه ص ٨٦٩، ومختصر الصواعق المرسلة ج٢/ ص ٣٩٤.

ب - الإيمان بمجموع أشراط الساعة، كخروج المهدي المنتظر.

ج - الإيمان بمعراج النبي ﷺ إلى السماء.

د - الإيمان بسؤال منكر ونكير في القبر.

هـ - الإيمان بالقلم الذي كتب كل شيء.

وغير ذلك كثير من مسائل الاعتقاد.

ومن كل ما تقدم يتبين لنا بطلان هذه الدعوى وبطلان الأساس الذي بُنيت عليه.

الدعوى الثامنة:

أن السلف يرون جواز شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ، لورود الأحاديث الكثيرة الدالة على مشروعية زيارة القبور، وعلى أن زيارة قبره ﷺ فضيلة وسنة، ولإجماع العلماء على استحباب هذه الزيارة، وأنه لو كانت محرمة أو مكروهة لنهى عنها السلف الصالح ومن بعدهم، وأن حديث (لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد) ليس فيه دلالة على تحريم شد الرحال لزيارة قبره ﷺ، وإنما فيه تقييد للمساجد التي يجوز شد الرحال إليها وهي المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد النبي ﷺ، وأن النهي عن شد الرحال إلى غيرها إنما هو باعتبار عدم مضاعفة الثواب للمصلي في غيرها، وأن من حكم بتحريم شد الرحال لزيارة قبره ﷺ احتجاجاً بهذا الحديث فقد غلط غلطاً فاحشاً وخالف منهج السلف، بدليل جواز شد الرحال لأجل العلم أو الجهاد أو التجارة أو استعادة الصحة.

الرد عليها:

هذه دعوى باطلة جملة وتفصيلاً، وقد اشتملت على العديد من المغالطات والمفتريات نجمل الرد عليها في النقاط التالية:

أولاً: إن القول بأن السلف يرون جواز شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ

كذب وافتراء ، وتقوّل عليهم بما لم يقولوه ، فهم - رحمهم الله - يرون عدم جواز السفر وشد الرحال لأجل زيارة القبور ؛ لاقبر النبي ﷺ ولاقبر غيره من الأولياء والصالحين وغيرهم ، لقوله ﷺ: « لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى » ، وأما من ذهب إلى المسجد النبوي الشريف فإنه يُسن له حينئذ أن يزور قبر المصطفى ﷺ ويُسلم عليه وعلى صاحبيه ، كما كان الصحابة يفعلون ، فزيارة قبره ﷺ تبع لزيارة مسجده ، وهذه الزيارة ثم السلام سنة ومشروعة بالإتفاق (١) . يقول القاضي عياض رحمه الله : « وزيارة قبره ﷺ سنة من سنن المسلمين مجمع عليها ، وفضيلة مرغب فيها »(٢) .

أما شد الرحل بقصد زيارة القبر ، وإنشاء السفر من أجل ذلك فهذا أمرٌ غير مشروع، ولم يكن السلف والأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم يسافرون من أجل هذه الزيارة - عملاً بالحديث السابق - .

ثانياً : الاحتجاج بأحاديث مشروعية زيارة القبور على جواز شد الرحال لزيارتها ؛ مغالطة وخلط بين مسألتين مختلفتين ، فتلك الأحاديث إنما تدل على مشروعية زيارة القبور ، ولاتدل على جواز شد الرحال لزيارتها ، فالمشروع في الإسلام زيارة الرجال للقبور عموماً ؛ قبر النبي ﷺ وقبر غيره من المسلمين لأمرين :

أحدهما : ليتذكر الزائر مصيره الذي سيصير إليه كما حصل لصاحب القبر ، وليتعظ ويعتبر وينزجر عما هو فيه من التقصير في حق الله ، فيُحسن الاستعداد لليوم الآخر .

والثاني : ليُسَلِّم على صاحب القبر ويدعو له ويستغفر له ، فهو بحاجة

---

(١) انظر : ابن قدامة - المغني جـ ٣/ ص ٥١٧ .

(٢) الشفا جـ ٢/ ص ٦٨ .



ماسة إلى الدعاء والاستغفار ، لانقطاعه عن عمله بموته [١] .

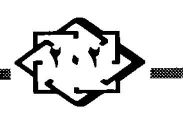
والممنوع ؛ شد الرحال لزيارة القبور سداً لذريعة البدع والشرك ، وحماية لجناب التوحيد ، وتمشياً مع ماصح عنه ﷺ بهذا الخصوص .

ثالثاً : إن حديث (لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد) فيه دلالة صريحة على تحريم شد الرحال لزيارة القبور بما فيها قبر النبي ﷺ ، وإنكار ذلك ماهو إلا سقم في الفهم وتنكّب عن طريق الحق ، ومن عنده أدنى معرفة بمدلولات الألفاظ يفهم تلك الدلالة ، ففي الحديث حصرٌ لجواز شد الرحال وقصد السفر للقربة إلى الله تعالى في المساجد الثلاثة فقط ، وفيه أيضاً نهي صريح عن شد الرحال إلى غيرها ، لمَا قد يؤدي إليه ذلك من البدع والشركيات ، ونهيه ﷺ يقتضي التحريم . وعليه فمن شد الرحل لزيارة القبر الشريف أو غيره من قبور الصالحين فقد وقع في المحذور ، ومن جوَّز ذلك فقد خالف النصوص الصريحة الصحيحة الصادرة عنه ﷺ .

فإن قالوا : إنما أجزنا ذلك تعظيماً له ، فإنا نقول لهم : إن تعظيمه ﷺ يتمثل في موافقته واتباع شرعه ومحبة مايُحب وكراهية مايكره ، وفعل ما أمر به وترك مانهى عنه ، وقد نهانا عن شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة ، وشد الرحال إلى قبره داخل في عموم هذا النهي . وقد فهم سلف الأمة وأئمتها وعلماؤها ذلك فحكموا بتحريم شد الرحال لزيارة قبره ﷺ احتجاجاً بهذا الحديث ، فهل كل هؤلاء رضي الله عنهم ورحمهم قد غلطوا غلطاً فاحشاً حينما فعلوا ذلك ؟!! . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأصل هذا : أن المساجد التي تشد الرحال إليها هي المساجد الثلاثة كما ثبت في الصحيحين . . . ، فالسفر إلى

---

(١) انظر : أحمد بن حجر آل بوطامي - نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين ص ٩٤ - ٩٥ ، ط عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ، مكتبة ابن القيم ، الدوحة - قطر .



هذه المساجد الثلاثة للصلاة فيها والدعاء والذكر والقراءة والاعتكاف من الأعمال الصالحة ، وماسوى هذه المساجد لايُشرع السفر إليه باتفاق أهل العلم» (١) .

وأما الاحتجاج بجواز شد الرحال لأجل الجهاد أو طلب العلم أو التجارة . . . فمغالطة مكشوفة واحتجاج في غير محله ، لأن الحديث الشريف يعني : منع السفر إلى بقاع مخصوصة لأجل التعبد فيها أو عندها غير المساجد الثلاثة ، سواء كانت هذه البقاع مساجد أو قبوراً أو غيرها ، أما السفر للجهاد أو طلب العلم أو الرزق فغير داخل في مدلول الحديث أصلاً (٢) .

الدعوى التاسعة :

أن السلف أهل السنة والجماعة يرون طبقاً للأدلة الشرعية جواز نداء النبي ﷺ بعد موته والتوسل به لتفريج الكربات ، وكذا التوسل بمن عرفوا بالصلاح والاستقامة في حياتهم وبعد مماتهم ، وأنه لم يقل أحد بتحريم ذلك إلا ابن تيمية ، وأن من ينكر التوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين أحياءً وأمواتاً ليس عنده أدنى حجة ، وأن التفريق في الحكم بين التوسل بالنبي ﷺ في حياته وبعد مماته أمرٌ مأخوذ من اليهود .

الرد عليها :

هذه دعوى باطلة تتضمن الافتراء على السلف والافتئات على الأدلة الشرعية ، ولابد قبل الخوض في الرد عليها وبيان الموقف الصحيح للأدلة الشرعية وللسلف أيضاً من مسألة التوسل ، لابد أن نتعرف أولاً على معنى

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٣٠ .

(٢) وللاطلاع على المزيد من التفصيل في هذه المسألة راجع كلاً من : كتاب (الشفا) للقاضي عياض جـ ٢/ ص ٦٨ - ٧٣ ، و (مجموع الفتاوى) لابن تيمية جـ ٢٧/ ص ٢٥ ومابعدها ، و (الصارم المنكي في الرد على السبكي) لمحمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي .

التوسل في اللغة والشرع .

التوسل لغة :

التوسل : اتخاذ الوسيلة ، والوسيلة في اللغة : مايُتَوصل به إلى الشيء ويُتَقرَّبُ به ، وجمعها وسائل ، يقال : وسل إلى الله توسيلاً : أي عمل عملاً تقرَّبَ به إليه (١) .

التوسل شرعاً :

هو طلب القربة إلى الله سبحانه وتعالى بالعمل بما يرضيه (٢) .

أو هو : التقرب إلى الله تعالى بفعل الواجبات والمستحبات (٣) .

ويُقسم السلف أهل السنة والجماعة - وفقاً للأدلة الشرعية الصحيحة - التوسل إلى قسمين :

١ - توسل مشروع .

٢ - وتوسل ممنوع .

أما التوسل المشروع : فهو ماقام عليه الدليل من الشرع ، وهو ثلاثة أنواع :

الأول : التوسل بأسماء الله الحسنى وصفاته العلا ، وقد دل عليه من الكتاب قوله تعالى : **﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (٤) ، ودل عليه من السنة أحاديث عديدة (٥) ،

---

(١) انظر : لسان العرب ، مادة (وسل) . والقاموس المحيط ، باب اللام فصل الواو .

(٢) انظر : جامع البيان جـ٦/ ص ٢٢٦ . وتفسير القرآن العظيم جـ٢/ ص ٥٢ .

(٣) انظر : ابن تيمية - قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ، ص ٤٨ ، ط رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض .

(٤) سورة الأعراف الآية ١٨٠ .

(٥) راجع في هذا : كتاب (التوسل - أنواعه وأحكامه) لمحمد بن ناصر الدين الألباني ص ٣٣-٣٥ ، ط الخامسة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

منها : ماروي أن رسول الله ﷺ سمع رجلاً يقول في تشهده : « اللهم إني أسألك يا الله الواحد الأحد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد أن تغفر لي ذنوبي ، إنك أنت الغفور الرحيم » فقال ﷺ : « **قد غُفر له ، قد غُفر له**»(١) .

الثاني : التوسل إلى الله بعمل صالح قام به الداعي ، وقد دل عليه من الكتاب قوله تعالى عن المؤمنين : ﴿**الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ (٢)، وقوله على لسانهم ﴿ **رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ** ﴾ (٣) وغيرها من الآيات، ودل عليه من السنة : قصة أصحاب الغار الثلاثة الثابتة في الصحيحين ، حيث توسلوا بأعمالهم الصالحة ، فتوسل أحدهم ببره بوالديه ، والآخر بعفته من الزنا بعد تمكنه منه ، والثالث بإحسانه إلى أجير كان عنده (٤) .

الثالث : التوسل إلى الله تعالى بدعاء الرجل الصالح ، ودليل مشروعيته مارواه الإمام مسلم عن صفوان بن عبدالله بن صفوان أنه قال : قدمت الشام فأتيت أبا الدرداء في منزله فلم أجده ووجدت أم الدرداء ، فقالت : أتريد الحج العام ؟ فقلت : نعم ، فقالت: فادع الله لنا بخير ، فإن النبي كان

---

(١) رواه أبو داود في سننه في كتاب (الصلاة) باب (الدعاء) جـ ٢/ ص ٧٩ . والنسائي في سننه في كتاب (السهو) باب (الدعاء بعد الذكر) جـ ٣/ ص ٥٢ ، وصححه الألباني في (التوسل أنواعه وأحكامه) ص ٣٣.

(٢) سورة آل عمران الآية ١٦ .

(٣) سورة آل عمران الآية ٥٣ .

(٤) راجع نص الحديث في صحيح البخاري في كتاب (الأدب) الباب (٥) الحديث رقم (٥٩٧٤) جـ ١٠/ ص ٤٠٤ . وفي صحيح مسلم في كتاب (الذكر والدعاء) باب (قصة أصحاب الغار الثلاثة) جـ ١٧/ ص ٥٥- ٥٨ .

يقول : « **دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة ، عند رأسه ملك موكل ، كلما دعا لأخيه بخير ، قال الملك الموكل به آمين ولك بمثل** » [١] .

وقد كان الصحابة يتوسلون بدعاء النبي ﷺ في حياته ، ومنه مارواه الشيخان عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قائم يخطب ، فاستقبل رسول الله ﷺ قائماً ، ثم قال : يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله أن يغيثنا ، قال : **فرفع رسول الله ﷺ يديه ، ثم قال : «اللهم أغثنا ، اللهم أغثنا ، اللهم أغثنا ...** » [٢] .

ولما توفي النبي ﷺ توسل الصحابة بدعاء عمه العباس رضي الله عنه ، فقد روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه ، فقال : « اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا ، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا» ، قال : فيسقون[٣] .

وأما التوسل الممنوع : فهو مالم يقم عليه الدليل من الشرع ، **وهو ثلاثة أنواع :**

الأول : التوسل إلى الله تعالى بذات المتوسل به وشخصه سواء كان النبي ﷺ أو غيره ، كأن يقول المتوسل : اللهم إني أتوسل إليك بعبدك الصالح أو بنبيك

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب (الذكر والدعاء) ، باب (فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب) جـ١٧/ ص٥٠ .

(٢) صحيح البخاري ، كتاب (الاستسقاء) ، الباب (٧) ، الحديث رقم (١٠١٤) جـ ٢/ ص ٥٠٧ . وصحيح مسلم ، كتاب (صلاة الاستسقاء) ، باب (الدعاء في الاستسقاء) جـ٦/ ص ١٩١ - ١٩٣ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الاستسقاء) ، الباب (٣) ، الحديث رقم (١٠١٠) جـ٢/ ص ٤٩٤ .



أن تقضي حاجتي .

الثاني : التوسل إلى الله تعالى بحق أحد الخلائق أو جاهه أو حرمته ، كأن يقول المتوسل : اللهم إني أسألك بحق فلان عليك أو بجاهه عندك أن تغفر لي .

الثالث : الإقسام على الله تعالى بالمتوسل به ، كأن يقول المتوسل : اللهم إني أقسم عليك بفلان أن تقضي حاجتي .

فهذه التوسلات التي يدَّعي أصحاب هذا الاتجاه مشروعيتها لم يقم دليل على صحتها ، فليس لها ذكر في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، ولو كانت مشروعة حقيقة لذكرها الشارع الحكيم في زمرة ماذكره وحض الناس عليه ، ومن غير المعقول أن يهملها الله تعالى ، ولايبلغها رسوله ﷺ ، ولايعمل بها الصحابة والقرون الخيرة ، أيضلُّ عنه صحابة رسول الله ويهتدون إليه هم ؟ (١)، هذا فضلاً عن قيام الأدلة الشرعية على بطلانها ، ولذا حكم سلف الأمة وأئمتها بمنعها وتحريمها .

ومن المعلوم أن الدين ألا نعبد إلا الله، وألا نعبده سبحانه إلا بما شرعه لنا ، قال الفضيل بن عياض في قوله تعالى : ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ (٢): « أخلصه وأصوبه ، قالوا : يا أبا علي : ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يُقبل ، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يُقبل ، حتى يكون خالصاً صواباً ، فالخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة» (٣) . وقد تقدم معنا أن البدعة : « طريقة في الدين مخترعة

---

(١) انظر : محمد نسيب الرفاعي - التوصل إلى حقيقة التوسل ص ١٨٦ ، ط الرابعة ، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض .

(٢) سورة الملك الآية ٢ .

(٣) الرسالة التدمرية ص ١٤٣ . والشيخ عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب - القول الفصل النفيس ص ٢٠ ، ط عام ١٤٠٥هـ ، دار الهداية - الرياض .



تضاهي الطريقة الشرعية ، يقصد بالسلوك عليها التقرب إلى الله » ، فالبدعة إذاً خارجة عما رسمه الشارع، فإذا توسل الإنسان بشيء لم يرد في شرع الله فقد ابتدع في الدين ماليس منه ، وضاهى بفعله المبتَدع ماجاء في شرع الله . يقول الرسول ﷺ : « **من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد** »(١)، أي : مردود على صاحبه .

وقد قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله : « لاينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به ، والدعاء المأذون فيه المأمور به ما استفيد من قوله تعالى : ﴿ **وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا** ﴾ (٢)» (٣) . وفسَّر ابن أبي العز الحنفي كلمة (المعتدين) في قوله تعالى : ﴿**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (٤) فسَّرها بالتوسل بعمل الغير ، فقال : كأنه يقول لكون فلان من عبادك الصالحين أجب دعاي ، فهذا ونحوه من الأدعية المبتدعة ، ولم يُنقل عن النبي ﷺ ولاعن الصحابة ولاعن التابعين ، ولاعن أحد من الأئمة رضي الله عنهم ، بل هو بدعة محرمة ووسيلة إلى الشرك ، فالدعاء من أفضل العبادات ، والعبادات مبناها على السنة والاتباع لاعلى الهوى والابتداع (٥) .

ويتبين عند النظر في الحديثين السابقين المرويين عن أنس بن مالك أن

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الصلح) ، الباب (٥) ، الحديث رقم (٢٦٩٧) جـ ٥/ ص ٣٠١، ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الأقضية) ، باب (نقض الأحكام الباطلة) جـ ١٢/ ص ١٦ .

(٢) سورة الأعراف الآية ١٨٠ .

(٣) حاشية ابن عابدين على الدر المختار جـ ٦/ ص ٣٩٦ ، ط الثانية ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٤) سورة الأعراف الآية ٥٥ .

(٥) انظر : شرح الطحاوية ص ١٨٨ - ١٨٩ .



الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتوسلون بدعاء النبي ﷺ لابذاته ، فالأعرابي المتوسل الذي دخل المسجد يوم الجمعة والنبي ﷺ قائم يخطب إنما قال : يارسول الله ادع الله أن يغيثنا ، ولم يقل : نتوسل بذاتك أو جاهك أو حقك على الله ، كما أنه ﷺ حينما يتوسل الصحابة به لم يكن يفعل شيئاً غير الدعاء ، فيجيب الله عز وجل دعاءه ، ولذا لما توفي ﷺ توسلوا بدعاء عمه العباس رضي الله عنه ، فلو كان التوسل بالذات جائزاً لتوسل الصحابة بذات الرسول ﷺ، لأن ذاته أعظم من ذات العباس (١) .

ويُؤيّد ماذكرنا : صفة دعاء العباس رضي الله عنه في تلك الواقعة ، فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن العباس لما استسقى به عمر قال : « اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب ، ولم يكشف إلا بتوبة ، وقد توجه القوم بي إليك لمكاني من نبيك ، وهذه أيدينا إليك بالذنوب ونواصينا إليك بالتوبة فاسقنا الغيث ، فأرخت السماء مثل الجبال ، حتى أخصبت الأرض وعاش الناس » (٢) .

وإذا علمنا أن توسل الصحابة رضي الله عنهم بالنبي ﷺ في حياته كان بدعائه لا بذاته ، أدركنا عدم جواز التوسل به ﷺ بعد وفاته لتعذّره ، ولما فيه من سد لذريعة الشرك ، ذلك أن معنى قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه السابق : «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا ، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا » : اللهم إنا كنا نتوسل إليك بدعاء نبينا فتسقينا ، وحيث أنه تعذر ذلك بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، فها نحن نتوسل إليك بدعاء أقرب الناس إليه من الأحياء وهو عمه العباس فاسقنا (٣) .

---

(١) انظر : ابن تيمية - تلخيص الاستغاثة ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ط الدار العلمية - دلهي . وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ١٠٥ .

(٢) فتح الباري جـ ٢/ ص ٤٩٧ .

(٣) راجع : قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ١٠٤ - ١٠٥ .

ولاشك أن للأنبياء والصالحين منزلة وحرمة وجاهاً عند الله تقتضي أن يرفع درجاتهم ويعظم أقدارهم ويقبل شفاعتهم إذا شفعوا بعد إذنه، لقوله تعالى : ﴿ **مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ** ﴾ [(١)]، ولكن هذا الجاه وتلك المنزلة والحرمة تعد سبباً أجنبياً عن المتوسل ، ولاعلاقة بينه وبين إجابة الدعاء ، بل هو من الاعتداء بالدعاء . وجاه الأنبياء والصالحين وحرمتهم إنما تنفع المتوسل إذا دعوا له وشفعوا فيه ، أما إذا لم يكن منهم دعاء ولاشفاعة لم يكن سؤاله بجاههم نافعاً له ، لأن الله لم يجعله سبباً لإجابة الدعاء [(٢)] .

يقول الإمام أبو حنيفة : « لاينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به ، وأكره أن يقول : بمعاقد العز من عرشك أو بحق خلقك » [(٣)]، ويقول : « يكره أن يقول الداعي أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام » [(٤)] .

وأما الإقسام على الله تعالى بالمتوسل به ، فمن المعلوم - بالإضافة إلى ماسبق - أن الأصل في القسم أو الحلف أن يكون بالله تعالى لقوله ﷺ : « **من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت** » [(٥)]، فتَعيَّن أنه لايجوز القسم بمخلوق على مخلوق ، فكيف بالقسم بالمخلوقات على الخالق جل وعلا الذي هو أجل وأعظم

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٥٦ ، وشرح الطحاوية ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) قاعدة جليلة ص ١٤٥ . وانظر : شرح الفقه الأكبر ص ١٩٨ .

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٩ ، وشرح الفقه الأكبر ص ١٩٨ ، ومرتضى الزبيدي - إتحاف السادة المتقين جـ ٢/ ص ٢٨٥ ، ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان . وانظر : حاشية ابن عابدين جـ ٦/ ص ٣٩٧ .

(٥) هذا جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الإيمان والنذور) ، الباب (٤) ، الحديث رقم (٦٦٤٦) ، جـ ١١/ ص ٥٣٠ .

من أن يُقسم عليه بمخلوقاته ، بل هو الذي يُقسم به على مخلوقاته سبحانه وتعالى [(١) (٢)] .

الدعوى العاشرة :

أن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب مذهب وهابي مبتدع في الدين ، تقف أفكاره وأصوله عند الشيخ محمد بن عبدالوهاب ، ولاترقى إلى علماء السلف السابقين ، وأن من أهدافها الدعوة إلى القومية العربية ، وإقامة دولة عربية مستقلة عن دولة الأتراك ، وأنها ظلت دعوة ودولة في شبه الجزيرة العربية ولم تنتشر في غيرها من بلاد المسلمين ، بسبب فكرها المحافظ وأساليبها البدوية العنيفة ، وأنها دعوة بادية بسطاء لم تنل مانالـه غيرها من أهل البلاد الأخرى من التحضر والتمدن ، وأن أصحابها لايحترمون النبي ﷺ بل يبغضونه ويمقتون مادحيه والمصلين عليه .

الرد عليها :

هذه مجموعة دعاوى باطلة نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : لايجوز تسمية دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب بـ (الوهابية) ، فهي تسمية لم يخترها أتباع الدعوة لأنفسهم ، ولم يقبلوا إطلاقها عليهم ، ولكنها أُطلقت من قبل خصومهم - على اختلاف مشاربهم - على سبيل الخداع والتضليل تنفيراً للناس منهم ومن دعوتهم ، وإيهاماً للسامع بأنهم جاؤوا بمذهب

---

(١) انظر : قاعدة جليلة ص ١٠٨ ، وشرح الطحاوية ص ١٨٩ ، والتوصل إلى حقيقة التوسل ص ١٩٠ .

(٢) وللاطلاع على المزيد من التفصيل في هذه المسألة راجع كلاً من : كتاب (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة) ، و (التوسل أنواعه وأحكامه) ، و (التوصل إلى حقيقة التوسل) ، و (قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر) لمحمد صديق خان ص ١٠٨ - ١١٣ .

مبتدع يخالف المذاهب الإسلامية الأربعة الكبرى . كما أن هذه التسمية خاطئة من الناحيتين اللفظية والتاريخية ، حيث إنها تَنسب هذه الدعوة الإصلاحية السلفية إلى والد الشيخ محمد وهو «عبدالوهاب» - الذي لم يكن له أي مجهود فيها - مما أوهم كثيراً من المؤرخين المستشرقين في كتابتهم عن هذه الدعوة بأنه هو المؤسس الحقيقي لها ، فهي نسبة على غير القياس العربي ، والنسبة الصحيحة أن يقال (الدعوة المحمدية) نسبة لصاحبها الذي أعلنها ووقف حياته لها ، وهو الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله ، ولكن نظراً إلى مافي هذه التسمية من مدح وتزكية لها فقد عدل عنها أعداؤها وخصومها ، واستبدلوها بتلك التسمية المزيفة .

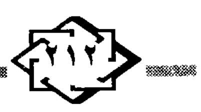
ثانياً : الادعاء بأن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب مذهب مبتدع في الدين تقف أفكاره وأصوله عنده - رحمه الله - ولاترقى إلى علماء السلف السابقين ، كذب وافتراء وجناية على الواقع والحقيقة ، فليس للشيخ مذهب خاص به ، بل هو في العقيدة على مذهب السلف أهل السنة والجماعة [١] ، وفي الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي كان عليه علماء نجد من قبله ومن بعده ، وأتباعه يسيرون على مذهب السلف ويدعون إلى التمسك به .

يقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب في رسالة له أرسلها إلى أحد علماء العراق [٢] : « وأخبرك أني - ولله الحمد - متبع لست بمبتدع ، عقيدتي وديني الذي أدين الله به هو مذهب أهل السنة والجماعة الذي عليه أئمة المسلمين ، مثل

---

(١) راجع ماذكره الشيخ في رسائله لبيان عقيدته ، وذلك في كتاب (الدرر السنية في الأجوبة النجدية) - جمع : عبدالرحمن بن قاسم ، جـ١/ ص ٢٩ - ١٠٩ ، ط الخامسة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م . وراجع أيضاً كتاب (الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية) للشيخ سليمان بن سحمان ص ١٠٥ - ١١٠ ، ط الثانية ١٣٤٤هـ ، مطبعة المنار بمصر .

(٢) وهو عبدالرحمن بن عبدالله السويدي .



الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة »[١].

ويقول الشيخ محمد بن عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ في رسالة له إلى أهل القرى ورؤساء القبائل في اليمن وعسير وتهامة - مبيناً مذهب جده الشيخ محمد بن عبدالوهاب ومذهب أتباع دعوته في الفقه - : « وأما مذهبنا فمذهب الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة في الفروع والأحكام ولانَدَّعي الاجتهاد ، وإذا بانت لنا سنة صحيحة عن رسول الله ﷺ عملنا بها ، ولانُقدّم عليها قول أحد كائناً من كان ، بل نتلقاها بالقبول والتسليم ، لأن سنة رسول الله ﷺ في صدورنا أجلُّ وأعظم من أن نُقدم عليها قول أحد »[٢].

والشيخ محمد بن عبدالوهاب مجدد من مجددي الإسلام ، ودعوته تجديد لأمر الدين في نفوس المسلمين ، وإحياء له في عقولهم وأعمالهم ، وليس فيها شيء مخالف لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، بل إنها تعتمد عليهما اعتماداً كلياً ، وتهتم بالآثار الصحيحة التي وردت عن سلف الأمة المشهود لهم بالصلاح والعلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان بما فيهم الأئمة الأربعة ، فكيف تُرمى بأنها مذهب مبتدع ؟!!.

وقد بين الشيخ محمد بن عبدالوهاب مراراً في كتبه ورسائله بأنه متبع لامبتدع ، وكذا فعل اتباع دعوته في كتبهم ورسائلهم ، ولكن كثيراً من خصومهم لم يكونوا يريدون الوصول إلى الحق والركون إليه ، فاستمروا في معاداتهم والافتراء عليهم واتهامهم بما هم بريئون منه .

ثالثاً : القول بأن من أهداف هذه الدعوة السلفية الدعوة إلى القومية العربية وإقامة دولة عربية مستقلة عن الأتراك ، إنما هو من جملة الافتراءات والأكاذيب ،

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية جـ ١/ ص ٧٩ .

(٢) الهدية السنية والتحفة الوهابية ص ١١٠ .

التي يقصد بها تشويه صورة هذه الدعوة والتشكيك بمقاصدها .

فدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب تهدف إلى تصحيح العقيدة الإسلامية وتطهيرها مما علق بها من أدران الشرك والبدع والخرافات ، والعودة بالإسلام إلى ماكان عليه من صفاء ونقاء في صدره الأول ، والاقتداء بالنبي ﷺ وصحابته وسلف الأمة والقرون المفضلة ، والقيام بتطبيق أحكام الإسلام وحدوده وشعائره الظاهرة والباطنة ، وإقامة مجتمع إسلامي متكامل يؤمن بالإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ومنهج حياة ، لذا فقد وُصفت بأنها دعوة وحركة إصلاحية سلفية ، ولم يكن في حسبانها قط الدعوة إلى القومية العربية وإقامة دولة عربية مستقلة ، ولم يَرد عن علمائها والقائمين عليها شيء من هذا القبيل مطلقاً ، لإدراكهم رفض الإسلام ونبذه للدعوات الطائفية والنعرات العرقية ، ولمعرفتهم بأنه ليس للعروبة أي قيمة بدون الإسلام الذي جاء للناس كافة عربيهم وعجميهم . نعم سعوا إلى إقامة دولة إسلامية تحكم بشرع الله وتدعو إلى سبيله، ونجحوا في ذلك بحمد الله وفضله .

يضاف إلى هذا أن بلاد نجد لم تشهد نفوذاً وسيطرة لدولة الأتراك العثمانيين، ولم يكن بها رئاسة ولا إمارة لتلك الدولة ، حتى يمكن أن يقال إن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب سعت إلى إقامة دولة مستقلة عنها ، بل كانت نجد - آنذاك - إمارات صغيرة وقرى متناثرة ، وعلى كل بلدة أو قرية - مهما صغرت - أمير مستقل [١] .

والدعوة السلفية لم تصطدم بالعثمانيين لمجرد أنهم عثمانيون غير عرب ،

---

(١) راجع في هذا : كتاب (دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب - عرض ونقد) لعبد العزيز محمد العبداللطيف ص ٢٣٥ - ٢٤٠ ، ط الأولى ١٤١٢هـ ، دار الوطن - الرياض .

بل لأن العثمانيين أجازوا كثيراً من البدع الشركية التي قامت الدعوة لمحاربتها ، ولأنهم أيضاً هم الذين بدأوها بالقتال خوفاً منها حين رأوها تنشط وتتوسع ، فَحرَّضُوا ولاتهم في العراق والشام على محاربتها ، فلما عجزوا كلَّفوا واليهم على مصر (محمد علي) بذلك [١] .

رابعاً : القول بأن هذه الدعوة السلفية ظلت دعوة ودولة في شبه الجزيرة العربية ولم تنتشر في غيرها من بلاد المسلمين بسبب فكرها المحافظ . . . ، فيه غض من شأن هذه الدعوة المباركة وحط من قدرها وإنكار لفضلها ، ولايصدر إلا من جاهل أو متجاهل لها .

فكل مُطَّلِع على تاريخ هذه الدعوة المباركة يعلم أنها لاقت قبولاً حسناً في أرجاء العالم الإسلامي ، وانتشرت انتشاراً واسعاً فعرفها الخاص والعام ، وأثرت تأثيراً طيباً في كثير من الأقطار في قارتي آسيا وأفريقيا، سواء كان على مستوى الأفراد من العلماء والمفكرين المسلمين ، أو على مستوى الدعوات والحركات الإصلاحية التي ظهرت في العالم الإسلامي في العصر الحديث ، وأصبح لها أتباع وأنصار في مختلف الأمصار ، كالشام ومصر والعراق وبلاد المغرب والهند وباكستان وإندونيسيا وتايلاند وغرب أفريقيا وغيرها ، ولاتزال - إلى وقتنا الحاضر - آثارها ونتائجها الطيبة علمية كانت أو عملية ناطقة بذلك وشاهدة بصدق هذه الدعوة ووضوحها وسلامة منهجها ، ولقد أفاض الباحثون في الحديث عن هذه الاثار والنتائج في بلاد المسلمين وعلمائهم ، فألفوا فيها الكتب والرسائل مما أغنى عن إعادتها وتكرارها [٢] .

---

(١) انظر : مقال (تصحيح وإيضاح) لمحمد كمال جمعة ، منشور بمجلة (الدارة) في العدد (٣) الصادر في ربيع الثاني ١٤٠٣هـ ص ١٨٩ . ومنشور أيضاً بمجلة (الهلال) في عددها الصادر في أغسطس عام ١٩٨٣م ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) راجع في هذا على سبيل المثال : =

وأما ماعابه عليها أصحاب هذه الدعوى من أنها ذات فكر محافظ ، فهو في الحقيقة من أبرز خصائصها ، ويُعد محمدة ومنقبة وإن رآها الخصوم عيباً ومثلبة ، ذلك أن الالتزام بما جاء في الكتاب والسنة والاقتداء بالنبي ﷺ وصحابته وسلف الأمة وأئمتها ، وتنفيذ شرع الله والتقيد بأحكام الحلال والحرام ، ومجانبة البدع والخرافات ، وإخلاص التوحيد ومحاربة مظاهر الشرك والوثنية . . . إنما هو مُوجب للمدح لا للذم .

وأما اتهامها باتباع أساليب العنف والغلظة ، فهو من جملة الاتهامات التي لاحقيقة لها ، فهذه كتب أئمة هذه الدعوة وعلمائها ورسائلهم ليس فيها تغليظ إلا مايُشرع فيه التغليظ ، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وليس فيها تنفير ، وإنما فيها الدعوة إلى الله بالبصيرة والحكمة والموعظة الحسنة ، ورد الباطل بالحجة والبرهان ، وكتبهم ورسائلهم في ذلك مطبوعة ومتداولة .

وأما ماقد يحدث من أفراد محدودين من أتباع هذه الدعوة من عنف وغلظة فإنه لايبرر وصفها بالعنف ، وينبغي ألا يُعمم الحكم على الكل ، لأنها تجاوزات قليلة تكون في كل دعوة . وقد كان الشيخ محمد بن عبدالوهاب يحث أتباعه

= - النهضات الحديثة في جزيرة العرب - للدكتور محمد عبدالله ماضي جـ ١/ ص ٤٨ - ٥٤ ، ط عام ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م ، دار إحياء الكتب العربية بمصر .

- والشيخ محمد بن عبدالوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية - لأحمد بن حجر آل بوطامي ص ١٠٢ ومابعدها ، ط الثالثة ١٣٩٤هـ ، الدار السلفية - الكويت .

- وانتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب خارج الجزيرة العربية - لمحمد كمال جمعة ص ٦٣ - ٢٤٠ ، ط الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م ، دارة الملك عبدالعزيز - الرياض .

- وبحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبدالوهاب جـ ٢/ ص ٢٩١ ومابعدها ، ط عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ، جامعة الإمام - الرياض .

- والسلفية في المجتمعات المعاصرة - للدكتور محمد فتحي عثمان ص ٦١ ومابعدها ، ط دار آفاق الغد .



على التزام الرفق في الدعوة ، واجتناب الغلظة في إنكار المنكر ، فنراه يقول في رسالة كتبها إلى اتباعه في سدير : « إن بعض أهل الدين يُنكر منكراً وهو مصيب ، لكن يخطئ في تغليظ الأمر إلى شيء يوجب الفرقة بين الإخوان ، وقد قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (١٠٢) وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ الآية [(١)] ، وقال ﷺ : « **إن الله يرضى لكم ثلاثاً : أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئاً ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرقوا ، وأن تُناصحوا من ولاه الله أمركم**» [(٢)] ، وأهل العلم يقولون : الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يحتاج إلى ثلاث : أن يعرف مايأمر به وينهى عنه ، ويكون رفيقاً فيما يأمر به وينهى عنه ، صابراً على ماجاءه من الأذى . وأنتم محتاجون للحرص على فهم هذا والعمل به ، فإن الخلل إنما يدخل على صاحب الدين من قلة العمل بهذا أو قلة فهمه ، وأيضاً يذكر العلماء أن إنكار المنكر إذا صار يحصل بسببه افتراق لم يجز إنكاره ، فالله الله في العمل بما ذكرت لكم والتفقه فيه ، فإنكم إن لم تفعلوا صار إنكاركم مضرة على الدين ، والمسلم لايسعى إلا في صلاح دينه ودنياه » [(٣)] .

وإن كان مراد صاحب هذه الدعوى من أساليبهم العنيفة : قيامهم بالجهاد لإعلاء كلمة الله وتطهير البلاد من الشرك ، فليس في هذا عنف ، ذلك أن الدعوة المجردة لاتكفي مع القدرة على مجاهدة أعداء الإسلام ، والرسول ﷺ قد

---

(١) سورة آل عمران الآيتان ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الأقضية) باب (النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة) جـ ١٢/ ص ١٠ . ورواه الإمام مالك في الموطأ - واللفظ له - في كتاب (الجامع) باب (ماجاء في إضاعة المال) ، الحديث رقم (١٨١٧) ص ٧٠١ .

(٣) مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب - القسم الخامس « الرسائل الشخصية » ص ٢٩٦ - ٢٩٧ ، ط عام ١٣٩٨هـ ، جامعة الإمام - الرياض .

جاء بالدعوة والجهاد في سبيل الله معاً .

يقول الشيخ صالح الفوزان حفظه الله في الرد على هذه الدعوى : « إن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء تترسم خطى دعوة الرسول الكريم ﷺ ، فقد بدأ دعوته بتبصير الناس طريق الحق وتصحيح العقيدة بالبيان والتعليم ، فلما اجتمع حوله تلاميذ وأنصار اقتنعوا بدعوته طلب من الأمراء من يحميه ويُناصره حتى يُبلِّغ هذه الدعوة إلى ماحوله من البلاد كما كان الرسول ﷺ يعرض نفسه على القبائل يطلب من يؤيده حتى يُبلغ دعوة ربه ، فلما وجد الشيخ من الأمراء من يساعده جهر بالدعوة ، وكتب إلى العلماء والولاة في البلدان المجاورة يدعو إلى الله سبحانه ويطلب منهم المناصرة ، فاستجاب له من استجاب وعاند من عاند ، فكان لابد من الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله وتطهير البلاد من الشرك ، أسوة برسول الله ﷺ حينما هاجر إلى المدينة ووجد له أنصاراً فيها . . . ، وليس في هذا عنف أو غلو أو تعصب» (١) .

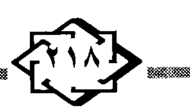
والشيخ محمد بن عبدالوهاب وأتباع دعوته لم يحاربوا خصومهم لمجرد مخالفتهم إياهم ، بل حاربوهم لأحد أمرين : إما للدفاع عن أنفسهم إذا اعتدى عليهم أحد ، وإما لإزالة مظاهر الشرك إذا احتاجت إزالتها إلى قتال ، وتاريخ غزواتهم شاهد بذلك وهو مطبوع متداول في أكثر من كتاب (٢) .

خامساً : كون هذه الدعوة السلفية خرجت من أرض صحراء يعيش أهلها

---

(١) سليمان بن صالح الخراشي - محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة ص ٦٢٦ ، ط عام١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ، دار الجواب .

(٢) انظر : د . صالح الفوزان - رد أوهام أبي زهرة ص ٣٦ ، ط عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م ، جامعة الإمام - الرياض .



على الماشية والزراعة، ويتصفون بالصفات البدوية في العادات والكلام واللباس . . . ، ولم تكن في زمن وبلاد التمدن والتقدم الصناعي الذي وجدت فيها الوسائل الحديثة المتنوعة ، إنما هو تقدير إلهي لايد لأصحاب هذه الدعوة فيه، ولا علاقة له بصواب الدعوة أو خطئها ، وهي مظاهر عارضة تختلف من بيئة إلى أخرى ، وينبغي ألا تُذم هذه الدعوة بها ، بل هي مما تمدح به ، لأنها استطاعت وهي تعيش في هذا المجتمع المتواضع المحدود الإمكانات أن تنجح وتنتشر وتؤثر في البلاد الأخرى البعيدة ، حتى أرعبت دولة العثمانيين وولاتهم بمصر . ولو مُدحت الدعوات أو ذُمت بمثل هذه الأمور الساذجة ، لاستطاع كل إنسان أن يقدح في الإسلام برمته ، ويتهم أهله في صدره الأول بالبداوة وعدم التمدن والتطور في وسائلهم المعيشية كأهل فارس والروم (١) .

سادساً : الادعاء بأن أصحاب هذه الدعوة المباركة لايحترمون النبي ﷺ بل يبغضونه ويمقتون مادحيه والمصلين عليه ، هو من أعظم التهم والافتراءات والأكاذيب التي أُلصقت بهذه الدعوة ، لإيغار قلوب المسلمين عليها وتنفيرهم منها .

فالشيخ محمد بن عبدالوهاب وأتباع دعوته من أشد الناس حباً واحتراماً وتعظيماً لنبي الرحمة والهدى محمد ﷺ ، وواقع حالهم وحال دعوتهم يدل على ذلك أبلغ دلالة ويؤكده أشد التأكيد ، فهم - رحمهم الله - يرون أنه ﷺ أفضل خلق الله أجمعين وسيد ولد آدم ، وأنه أعلم الخلق بدين الله ، فيقدمون هديه على هدي كل أحد من الخلق، ويتبعون آثاره ظاهراً وباطناً ، ويجعلون مابُعث به من الكتاب والحكمة هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه ، ولامعصوم عندهم إلا هو ﷺ ورسل الله الآخرين، ولذا يجعلون مقالاتهم ومقالات أئمتهم تابعة

---

(١) انظر : سليمان الخراشي - محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة ص ٦١١ .

لسنته ، ويعتقدون أن هذه السنة هي التي يجب اتباعها ويُحمد أهلها ، ويُذم من خالفها في أمور الاعتقادات والعبادات وسائر أمور الديانات ، ولذا كانوا يحثون الناس على التمسك بها ويشددون النكير على من خالفها ويَعدُّونه مبتدعاً ، ويُحبون حديثه ﷺ ويعون معانيه ويلتزمون به ، ولايعارضونه بعقل أو رأي أو قياس ، ولايُقرون قولاً ولايقبلون اجتهاداً إلا بعد عرضه عليه وعلى الكتاب الكريم ، ويصلون ويسلمون عليه ﷺ في كل وقت وحين امتثالاً لقوله تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾[1] ، واتباعاً لقوله ﷺ : « **من صلى عليَّ واحدة صلى الله عليه عشراً** »[2] ، ويرون استحباب الدعاء له بالوسيلة والفضيلة والمقام المحمود - الذي لايكون لغيره - عقب الأذان .

يقول الشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب في الرد على هذه التهمة : «جوابنا في كل مسألة من ذلك ﴿**سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ**﴾[3] ، فمن روى عنا شيئاً من ذلك أو نسبه إلينا فقد كذب علينا وافترى ، ومن شاهد حالنا وحضر مجالسنا وتَحَقَّق ماعندنا علم قطعاً أن جميع ذلك وضعه علينا وافتراه أعداء الدين وإخوان الشياطين ، تنفيراً للناس عن الإذعان بإخلاص التوحيد لله تعالى بالعبادة وترك أنواع الشرك الذي نص عليه بأن الله لايغفره ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء . . . ، والذي نعتقده : أن رتبة نبينا محمد ﷺ أعلى مراتب المخلوقين على الإطلاق ، وأنه حي في قبره حياة برزخية أبلغ من حياة الشهداء ، للنصوص

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٦ .

(٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة في كتاب (الصلاة) ، باب (الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد) جـ ٤/ ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٣) سورة النور الآية ١٦ .

عليها في التنزيل ، إذ هو أفضل منهم بلا ريب ، وأنه يسمع سلام المُسَلِّم عليه ، وتُسن زيارته إلا أنه لايُشد الرحل إلا لزيارة المسجد والصلاة فيه . . . ، ومن أنفق نفيس أوقاته بالاشتغال بالصلاة عليه والسلام الواردة عنه فقد فاز بسعادة الدارين وكُفي همه وغمه، كما جاء في الحديث عنه » (١) .

وربما يكون مبعث هذه الدعوى عند بعض مثيريها : أن الشيخ وأتباع دعوته يحكمون - طبقاً للأدلة الشرعية - بعدم جواز شد الرحال لزيارة قبره ﷺ سداً لذريعة الغلو والشرك ، وبعدم جواز الاحتفال بذكرى مولده لكونه أمراً مبتدعاً ولما يتضمنه من أمور محرمة كالاختلاط ودق الدفوف وغيرها . وأما مايحتج به المحتفلون بذكرى المولد من قراءة سيرة النبي ﷺ لمعرفة شمائله الكريمة ومناقبه ومعجزاته وهجرته وغزواته ونحوها مما يزيد الإيمان ويقويه ، فهذا مما يجيزه الشيخ واتباع دعوته بدون احتفال ، بل يرونه مستحباً في كل الأوقات ، ولذا أَلَّف الشيخ - رحمه الله - مختصر السيرة ، وطُبع مرات عدة وانتشر في سائر الأقطار ، فلو لم يكن محباً للنبي ﷺ لما ألف في سيرته ، ومن لايحبه لايكون مسلماً بل يهودياً أو نصرانياً (٢) ، ومحبته ﷺ واحترامه إنما يكون باتباع سنته والعض عليها بالنواجذ ، وامتثال أوامره واجتناب نواهيه .

---

(١) الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية ص ٤١ .

(٢) انظر : أحمد بن حجر آل بوطامي - نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين ص ٦٧ - ٦٨ .

الفصل الثاني

اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر

- الدكتور حسن الترابي.
- الشيخ عبدالله العلايلي.
- الشيخ راشد الغنوشي.
- الدكتور محمد عابد الجابري.
- الدكتور محمد رضا محرم.
- الدكتور محمد سليم العوا.
- الدكتور أحمد كمال أبو المجد.



الفصل الثاني
اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر

توطئة:

التحديث لغة :

جاء في معاجم اللغة : الحديث : نقيض القديم والجديد من الأشياء ، يقال: حَدَثَ الشيءُ يَحدُثُ حُدُوثاً وحداثةً ، وأحدَثَهُ هو فهو مُحْدَثٌ وحديثٌ . ويقال استحدَثتُ خبراً أي وجدتُ خبراً جديداً . والحدوث : كون الشيء لم يكن وأحدَثَه الله فَحَدَثَ . والحَدَثُ : الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولامعروف في السنة .

ومحدثات الأمور : ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها (١) .

التحديث اصطلاحاً :

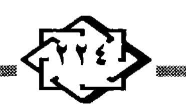
هو إيجاد الشيء بعد عدمه (٢) .

والمراد هنا باتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر : الاتجاه العقلاني الداعي إلى الابتداع في الدين أو تكييفه وتطويره - باسم التجديد - لمسايرة العصر ومواكبة التطور، وخاصة في مجال الأصول العقدية والتشريعية ، وذلك :

---

(١) انظر كلاً من : لسان العرب ، ومختار الصحاح مادة (حدث) . ومعجم مقاييس اللغة باب (الحاء والدال ومايثلثهما) جـ ٢/ ص ٣٦.

(٢) انظر كلاً من : الجرجاني - التعريفات ص ٩٦ ، والأحمد نكري - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون جـ ٢/ ص ٥ .



١ - كالتجديد في بعض القضايا العقدية ، كالصفات ، والموقف من الصحابة ، والولاء والبراء ، واعتبار الاختلاف فيها أمراً مستساغاً لاينبغي الإنكار على المخالف فيها .

٢ - التجديد في السنة وتقسيمها إلى تشريعية وغير تشريعية ، واعتبار أغلب ماروي عن الرسول ﷺ من النوع الثاني .

٣ - الدعوة إلى التمييز بين الشريعة والفقه ، على اعتبار أن الشريعة تتمثل في العبادات وهي ثابتة لاتتغير ، وأما الفقه فهو وضع بشري مصدره حكم البشر .

٤ - الدعوة إلى إعادة النظر في أصول الفقه الإسلامي والقواعد الفقهية المعتمدة لدى علماء الإسلام .

٥ - الدعوة إلى تغيير الأحكام الشرعية في باب (المعاملات) و (العقوبات) تبعاً لتغير الزمن ورقي الإنسان وتطوره .

٦ - اتخاذ شعارات « مقاصد الشريعة » و « روح الدين » و « تحقيق المصالح» سبيلاً لتقديم أهواء العقل على النص وإسقاطه أو تَخطِّيه .

٧ - طرح المنهج السلفي - في مجال التشريع خاصة - بوصفه منهجاً ساذجاً يتقيد بحرفية النصوص دون فهم لمعانيها ودلالاتها ، ويغض من شأن العقل وأدلته ، وينافي الرقي والنهوض المادي والعلمي .

ويُكثر أصحاب هذا الاتجاه من استخدام كلمة (التجديد) في كتاباتهم ، ومفهومها عندهم : هو التوسع في فتح باب الاجتهاد لتخطي النصوص الشرعية اتباعاً للمقاصد وتحقيقاً للمصالح ، والجرأة على تغيير الأحكام الشرعية أو تعطيلها لإثبات قابلية الإسلام للتطور وصلاحيته لكل زمان ومكان ، وتطويع الأصول والقواعد التشريعية - خاصة - للعصر انطلاقاً من مبادئ النهضة والتقدم والتحديث .

ولاشك أن هذا المفهوم للتجديد مغاير لمفهومه لدى علماء السلف قديماً وحديثاً ، الذين يتمثل التجديد عندهم فيما يلي :

١ - السعي لإحياء الدين وبعثه وإعادته إلى ماكان عليه في عهد السلف الأول .

٢ - تنقية الدين من البدع والخرافات والانحرافات ، سواء كانت هذه الانحرافات ناتجة من عوامل داخلية في المجتمع المسلم ، أو كانت بتأثيرات خارجية .

٣ - حفظ نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية حسب الضوابط والمعايير التي وضعت لذلك .

٤ - سلوك المنهج السليم لفهم نصوص الدين ، والاسترشاد في تلقي معانيها بالشروح التي قدمها السلف من الصحابة والتابعين ومن التزم بنهجهم واقتفى أثرهم .

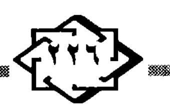
٥ - جعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة ، والمسارعة لرأب الصدع في العمل بها ، وإعادة ماينقض من عراها .

٦ - وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ ، وتوسيع دائرة أحكام الدين لتشمل ماكان نافعاً متفقاً مع اتجاهات الدين ومقاصده وكلياته وفق أصول الاجتهاد وضوابطه وشروطه المعتمدة [١] .

ولهذا الاختلاف الواضح بين مفهوم التجديد عند علماء السلف ومايسلكه أصحاب هذا الاتجاه التحديثي تحت اسم (التجديد) ، عدلتُ عن هذا الاسم إلى لفظة (التحديث) التي ينطبق مصطلحها الذي ذكرتُه آنفاً مع معناها اللغوي ، فما

---

(١) انظر : **بسطامي سعيد** - مفهوم تجديد الدين ص ٢٩ .



يمارسونه من جراءة على النصوص وتجاوز لفهوم السلف واستهانة بالأصول المنهجية للعلم الشرعي قائمٌ على المعنى اللغوي من حيث هو : أمرٌ مبتدع منكر ليس له مستند شرعي صحيح .

ومن أبرز من يمثل اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر من الكُتَّاب والمفكرين مايلي (١) :

١ - **الدكتور حسن عبدالله الترابي (٢)** : وهو من أبرز الإسلاميين العقلانيين الذين تبنوا الدعوة إلى التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر لمواكبة التطور ومواءمة ظروف العصر ، وذلك في كتبه وأبحاثه ومحاضراته وندواته داخل بلده السودان وخارجها : فنجده يدعو إلى إحداث فقه جديد يلائم واقع المسلمين الجديد ، ويكشف عن بعض ملامح هذا الفقه الذي يريده ، فيقول : «ونحن أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة ، ونبني على فقهنا الموروث ، وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه . . . » (٣) .

ويصف عصر الصحابة بأنه عصر طغيان الفرد وعصبيات الفكر ، فنراه يقول : «إن الصحابة عاشوا عهداً للبشرية تضعف فيه وسائل الاتصال المادية بين

---

(١) سعيتُ في الصفحات التالية عند الحديث عن أبرز هؤلاء الكتاب والمفكرين إلى استخلاص أهم أفكارهم وآرائهم من كتاباتهم مباشرة سواء كانت كتباً أو أبحاثاً أو مقالات ، وحرصتُ - في الغالب - على عرض تلك الأفكار والآراء بنصها وبأسلوب أصحابها أنفسهم ؛ إشراكاً للقاريء الكريم في تتبع النهج الاستدلالي الذي سلكوه في تقديمها والاحتجاج لها .

(٢) سبقت ترجمته في ص ٥١ من هذا البحث.

(٣) تجديد أصول الفقه الإسلامي ص ٢١ ، ط الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، الدار السعودية للنشر - جدة .



الناس ، ويسود فيه طغيان الفرد وعصبيات الفكر » [(١)] .

ويدعو إلى الانطلاق والانفلات وترك المحافظة على منهج السلف الصالح في الأخذ بالأحوط والأسلم والأضبط ، ويرفض الدعوة إلى الاعتدال ، فيقول : « واقرأ إن شئت لمتأخرة العلماء تجدهم يؤثرون الأسلم والأحوط والأضبط . . . وهذه الروح في تربيتنا الدينية لابد من أن نتجاوزها الآن ، ولانتواصى اليوم بالمحافظة ، بل لاينبغي إطلاق الدعوة إلى الاعتدال ، لأننا لو اعتدلنا نكون قد ظلمنا ، ولو اقتصدنا نكون قد فرطنا . . . ، وإني لا أتخوف على المسلمين كثيراً من الانفلات بهذه الحرية والنهضة» [(٢)] .

ويدعو إلى تجديد الفقه وأصوله ؛ فهما غير مناسبين - في نظره - للوفاء بحاجات المسلمين المعاصرة لما يلي :

١ - لأن الفقه مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع [(٣)] .

٢ - ولأنه فقه تقليدي لارسمي ولاشعبي [(٤)] .

٣ - ولافتقار كتب الفقه إلى إرشاد المسلم إلى مايجب عليه اتباعه في أمور التجارة والفن والسياسة ، حيث يقول : « قد يعلم المرء اليوم كيف يُجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله ، ولكن المرء لايعرف اليوم تماماً كيف يعبد الله في

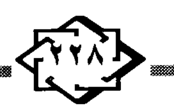
---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ، المنشور ضمن مجموعة كتب للترابي بعنوان (قضايا التجديد الإسلامي - نحو منهج أصولي) ص ٨٣ ، ط الثانية ١٩٩٥م ، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، السودان - الخرطوم .

(٢) تجديد أصول الفقه ص ٣٩ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٨ - ٩ . وتجديد الفكر الإسلامي ص ٨٧ - ٨٨ .



التجارة أو السياسية أو يعبد الله في الفن ، كيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثل معنى العبادة ، ثم لايعلم كيف يعبر عنها عملياً بدقة »[(١)] .

٤ - ولأن أصول الفقه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها [(٢)] .

٥ - ولأنه مقولات نظرية عقيمة لاتلد فقهاً البتة بل تولد جدلاً لايتناهى ، ونظرٌ مجرد كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل ، حيث يقول : « لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة ، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لاتكاد تلد فقهاً البتة بل تولد جدلاً لايتناهى» [(٣)] ، ويقول تحت عنوان (حاجتنا لمنهج أصولي) : « . . . لكن جنوح الحياة الدينية عامة نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين أديا إلى أن يؤول علم أصول الفقه - الذي شأنه أن يكون هادياً للتفكير - إلى معلومات لاتهدي إلى فقه ولاتولد فكراً ، وإنما أصبح نظراً مجرداً يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل ، وقد استفاد ذلك العلم فائدة جليلة من العلوم النظرية التي كانت متاحة حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم ، وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وبعيوبه كذلك» [(٤)] .

ويُكثر الترابي في كتبه ومحاضراته من ترديد عبارات : « الأنابيش » و «الفقه التقليدي » و « علم الأصول التقليدي » و « القياس التقليدي » و « نظام الإسلام التقليدي » [(٥)] ، وماشابه ذلك من العبارات التي توهم القارئ بأن الفقه

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص ٩٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٨٩ ، وتجديد أصول الفقه الإسلامي ص ١٣ .

(٣) تجديد أصول الفقه ص ٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٣ . وانظر : تجديد الفكر الإسلامي ص ٩٠ - ٩٢ .

(٥) راجع في هذا : تجديد أصول الفقه في الصفحات : ٩ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٠ ، =

الإسلامي والعلوم الإسلامية شيء من العادات والتقاليد ، وليست ديناً مستنداً إلى أدلة ومبنياً على أصول شرعية .

ويركز كثيراً على التوسع في مفهوم الأصول التي أصَّلَها العلماء والأئمة المتقدمون ، ويُصرُّ على تسمية كل أصل بذلك ، فيقول مثلاً : « الأصول الواسعة» [(١)] و « القِيَاس الواسع » [(٢)] و « الاستصحاب الواسع » [(٣)]و « الاجتهاد الحر » [(٤)] .

ويتهم الترابي - وهو بصدد تبرير دعوته إلى تجديد الفقه وأصوله - الفقهاء المسلمين بالانغلاق وضيق الأفق ، وبأن الحياة العامة وشؤون الاقتصاد والسياسة تدور من حولهم وهم لايشعرون ، ومما قاله بهذا الشأن قوله : « إن الفقهاء ماكانوا يعالجون كثيراً من قضايا الحياة العامة ، إنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة ، ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيداً عنهم ولايأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة. . . والنمط الأشهر في فقه الفقهاء والمجتهدين كان فقه فتاوى فرعية . . . ، فالفتاوى المتاحة تهدي عادة الفرد كيف يبيع ويشتري ، أما قضايا السياسة الشرعية الكلية وكيف تدار حياة المجتمع بأسره إنتاجاً وتوزيعاً ، استيراداً وتصديراً ، علاجاً لغلاء المعيشة أو خفضاً لتكاليفها ، هذه مسائل لم يُعْنَ بها أولياء الأمور ، ولم يسائلوا عنها الفقهاء ليبسطوا فيها الفقه

= ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠. وتجديد الفكر الإسلامي في الصفحات : ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨، ٩٠، ٩٦ . ومنهجية التشريع في الإسلام في الصفحات : ٧، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ٢١، ٢٤ ، ط عام ١٩٨٧م ، دار الفكر - الخرطوم .

(١) انظر : تجديد أصول الفقه ص ١٥ ، ٢٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٧ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٤٤ .

اللازم »[1].

واتهمهم كذلك بإغفال حق طاعة ولاة الأمر في كتبهم ومصنفاتهم ، فنراه يقول : « إن أصول القرآن الكريم تجعل لولاة الأمر حق الطاعة من بعد طاعة الله والرسول ، ولقد سكت الفقهاء عن هذا الحق ، فلا نكاد نجد له أثراً البتة في كتب أصول الفقه أو أصول الأحكام »[2].

كما اتهمهم بأنهم احتكروا الدين واتخذوه سراً من الأسرار حجبوه عن الناس ، وأصبحوا بذلك وسطاء بين العباد وربهم ، أو سلطة مركزية تستبد بأمر الاجتهاد الذي يرى فتح بابه لكل الناس بما فيهم العوام ، فنراه يقول : « اتسم فقهنا التقليدي بأنه فقه لاشعبي ، وحق الفقه في الإسلام أن يكون فقهاً شعبياً ، ذلك أن التحري عن أمر الدين ليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين ، وأن الإسلام لايعرف التدين الذي يحتكره رجال ويتخذون الدين سراً من الأسرار يعكفون عليه ، يحجبونه عن الناس ويصبحون - من أجل ذلك السر المحجوب عن الناس - وسطاء بين العباد وربهم ، أو يصبحون سلطة مركزية يستبدون بأمر الاجتهاد دون الناس »[3].

ويَعُدُّ الترابي (أهلية الاجتهاد) شيئاً نسبياً وإضافياً ، وأنها جملة مرنة ليس لها ضوابط ولاشرائط ، وأن الجمهور هم الحكم في تمييز الذي هو أعلم ؛ متخذين من أعرافهم مقاييس لتقويم المجتهدين والمفكرين ، فنراه يقول تحت عنوان (أهلية الاجتهاد وإطاره) : « تقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية ، ولكن بعض الكتاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها درجة معينة تميز طبقة

---

(١) المرجع السابق ص ١٥ .
(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٨٧ .
(٣) المرجع السابق ص ٨٧ - ٨٨ .

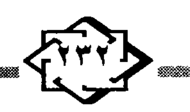
المجتهدين من عامة الفقهاء ، وما الاجتهاد إلا وظيفة في استعمال العلم والعقل يتربى عليها المتعلم ويترقى نضوجاً ورشداً ، وتتفاوت فيها طبقات المفكرين الذين ينبغي أن يعمر بهم المجتمع المسلم . فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة ، فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل ، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين . . . وقد يُنظم المجتمع أحياناً ضوابط شكلية مثل الشهادات ليكون حَمْلُ شهادة الجامعة مثلاً أمارة لأهلية بدرجة معينة ، وحمل الشهادة الأعلى إيذاناً باستحقاق ثقة أعلى وهكذا ، وربما يُترك الأمر أمانة للمسلمين ليتخذوا بأعرافهم مقاييس تقويم المفكرين . ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم ، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى » (١) . ولذا يدعو إلى الاحتكام إلى عوام الناس - ولو كانوا جهالاً - لضبط الاختلاف والتفرق بين المذاهب (٢) .

ويرفض الترابي قياس الفقهاء والأصوليين المعروف والمنضبط بضوابط وشروط دقيقة ، لأن تلك الضوابط والشروط - في نظره - قيود وضعها مناطقة الأغريق ثم اقتبسها الفقهاء عنهم ، ويدعو إلى قياس واسع فطري حر - على حد تعبيره - ، فنراه يقول تحت عنوان (نحو أصول واسعة لفقه اجتهادي) : « يلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود ، وإذا لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية ، فالقياس التقليدي أغلبه لايستوعب حاجاتنا بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو

---

(١) تجديد أصول الفقه ص ٣٢ - ٣٣ . وراجع كلاً من : منهجية التشريع في الإسلام ص ٦ - ٩ ، وتجديد الفكر الإسلامي ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) انظر : تجديد الفكر الإسلامي ص ٩٨ .



الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثراً لايضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث »[١] ، ويقول أيضاً تحت عنوان (القياس المحدود) : « القياس - كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي - لابد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية ، وعبارة القياس واسعة جداً تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة ، وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء من تعدية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة إلى آخر مايشترطون في الأصل والفرع ومناط الحكم ، وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة ، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين الأحكام والآداب والشعائر ، لكن المجالات الواسعة من الدين لايكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق ، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام»[٢] .

وينحى الترابي في تجديد « الإجماع » منحى لم يقل به أحد من قبل ، ولم يخطر ببال عالم من علماء المسلمين القدامى أو المعاصرين ، حيث يصور «الإجماع » بصورة الاستفتاء أو التصويت من قبل عامة الناس على أمر من الأمور ، وذلك على غرار ماتطرحه الدولة في الأنظمة الغربية على الناس من مسائل لأخذ آرائهم فيها ، فنراه يقول بعد تأكيده على ضرورة الاتفاق على مناهج أصولية موحدة : « وتعود تلك المناهج الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف ، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين ، والذي يحسم الأمر بعد أن تُجرى دورة الشورى فَيُعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة

(١) تجديد أصول الفقه ص ٢٣ .

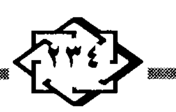
(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

فيعتمده ، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين ، ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ، ويُسلِّمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية » (١) . ويقول أيضاً : « يمكن أن نرد إلى الجماعة المسلمة حقها الذي كان قد باشره عنها ممثلوها الفقهاء ، وهو سلطة الإجماع ، ويمكن بذلك أن تتغير أصول الفقه والأحكام ، ويصبح إجماع الأمة المسلمة أو الشعب المسلم ، وتصبح أوامر الحكام كذلك أصلين من أصول الأحكام في الإسلام » (٢) . ويقول كذلك : « يمكن أن نحتكم إلى الرأي العام المسلم ونطمئن على سلامة فطرة المسلمين حتى ولو كانوا جهالاً في أن يضبطوا مدى الاختلاف ومجال التفرق » (٣) .

ولم يقتصر الترابي في دعوته إلى التجديد على مجال التشريع فقط ، بل تعداه إلى مجال الاعتقاد ، حيث يرى أن قضايا الاعتقاد مسائل فكرية وأن الفكر يتغير بتغير الزمان والمكان ؛ فالعقيدة إذن متجددة ومتغيرة وعلى المسلمين أن يختاروا مايناسبهم من المناهج بحسب الظروف والملابسات التي يعيشونها ، فنراه يقول : « ولما كان الفكر الإسلامي في كل قرن فكراً مرتبطاً بالظروف القائمة فلا نصيب له من خلود بعدها إلا تراثاً وعبرة ، سواء في ذلك فقه العقيدة أو فقه الشريعة » (٤) . ويؤكد ذلك ما يُروى عنه أنه قال في محاضرة ألقاها بجامعة الخرطوم بعنوان (تحكيم الشريعة) : « إنه في إطار الدولة الواحدة والعهد الواحد يجوز للمسلم - كما يجوز للمسيحي - أن يبدل دينه» (٥) .

---

(١) المرجع السابق ص ١١ ، وانظر : ص ٣٠ من المرجع نفسه .
(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص ٩٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٨٦ - ٨٧ .
(٥) أحمد بن مالك - الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول ص ١٢ . وانظر : الدكتور محمود الطحان - مفهوم التجديد ص ٣١ .



٢ - **الشيخ عبدالله العلايلي** [١] : صاحب كتاب (أين الخطأ ؟ - تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد) الذي ضمنه آراءه في تجديد الشريعة وفي تصحيح مايظنه أخطاء ، فنطالعه يقول في مدخل الكتاب - مبيناً رأيه في التجديد بعد أن يسوق حديث « **إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** » [٢] - : « والحديث الكريم هذا هو في نظري دستور كامل لحركية الشريعة وديناميتها في مجال صيرورة الزمن ، فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصِّيَغ في مسار طويل . . . إذاً فلا قوالب ولا أنماط ولامناهج ثابتة بل تبدلية عاملة دائبة ، وكل توقف في التكيف داخل أُطر يصيب الأفراد والجماعات بتحجر يؤول إلى حتمية تخلف ، بل انحدار ذريع . . . وقد أحس القدامى بدواعي التغير ، فلا ينبغي أن يؤخذ الخلف والسلف جميعاً بالمقتضى الواحد (فقد خلقوا لزمان غير زمانكم) »[٣] . ويتابع قائلاً : « ثم نقع في الحديث الشريف على عبارة (يجدد دينها) ؛ وهي أمعن في الدلالة على « التشكل والتكيف » بحسب الموجب أو المقتضي ؛ لأنها تتجاوز الترميم إلى الإبداء والإنشاء إنشاء آخر ، فلم تَخُصَّ التجديد بشأن دون شأن أو بأمر دون أمر ، بل أحياناً في أمورها مجتمعة ، وهذا واضح بكلمة « دينها » الذي هو هنا بمعنى الأقضية والنظم » [٤] .

فالتجديد في نظر العلايلي تَبدُّلٌ وتَغيُّر وتَشكُّل وتكيُّف في الشريعة إزاء الظروف المتغيرة أبداً ، ويبدو ذلك أكثر صراحة ووضوحاً في عبارته التالية في

---

(١) سبقت ترجمته في ص ٥٢ من هذا البحث .

(٢) رواه أبو داود في سننه في كتاب (الملاحم) ، باب (مايذكر في قرن المائة) ، الحديث رقم (٤٢٩١) جـ ٤/ ص ١٠٩ . وأورده الحافظ السخاوي في (المقاصد الحسنة) ص ١٢١ - ١٢٢ ، وقال : « سنده صحيح ورجاله كلهم ثقات » . كما صححه الألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة) برقم (٥٩٩) جـ ٢/ ص ١٥٠-١٥١ .

(٣) أين الخطأ ص ١٦ - ١٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٧ .

وصف مايسميه الشريعة العملية : « فالشريعة العملية إذاً هي من الليان بحيث تغدو طوع البنان إزاء الظرف الموجب مهما بدا متعسراً أو متعذراً » [١]، وفي قوله : « وإذا ضممنا الحديث السابق إلى مثيل له وهو (**إني بعثتُ بالحنيفية السمحة)** [٢] يتضح ببيان جلي أن خاصية الشريعة الأولى هي الطواعية ومجافاة التزمت » [٣].

ويضيف العلايلي حديثاً آخر مخضعاً إياه كسابقه لفهمه الخاص الجديد ، حيث يقول : « وإذا كان الإسلام العملي مصدر إبداع فقد صوَّره الحديث النبوي بما هو أجمع وأكمل : (**بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ**) [٤]، ولكن لا كما فهمه القدماء بظنهم أن كلمة « غريباً » من الغربة ، بل هي من الغرابة أي الإدهاش بما لايفتأ يطالعك به من جديد حتى لتقول إزاءه في كل عصر : (إن هذا لشيء عجاب) » [٥]. ويرى أن القرآن نفسه قابل لمعان متعددة ؛ ويستدل على ذلك بحديث (**إن القرآن أنزل على سبعة أحرف**) [٦] الذي يدل - في نظره - على أن

---

(١) المرجع السابق ص ١٨ .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن عائشة رضي الله عنها جـ٦/ ص ١١٦ . وترجم البخاري في صحيحه بلفظ « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » كتاب (الإيمان) الباب (٢٩) جـ١/ ص ٩٣ ، ورواه في (الأدب المفرد) بلفظ : سئل النبي ﷺ : أي الأديان أحب إلى الله عز وجل ؟ قال : « الحنيفية السمحة » باب (حسن الخلق) الحديث رقم (٢٨٧) ص ١٠٨ ، ط الثالثة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ، دار البشائر ، بيروت - لبنان . وقد ضعفه الألباني في (ضعيف الجامع الصغير) برقم (٢٣٣٥) جـ٣/ ص١٠ .

(٣) أين الخطأ ص ١٨ .

(٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الإيمان) ، باب (بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً) جـ٢/ ص ١٧٦ .

(٥) أين الخطأ ص ٢٣ .

(٦) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الخصومات) ، الباب (٤) ، الحديث رقم (٢٤١٩) جـ٥/ ص ٧٣ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (صلاة المسافرين وقصرها)، باب (بيان أن القرآن على سبعة أحرف) جـ٦/ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

القرآن قابل لأشتات من وجوه المعاني ومطواع لتقبل الدلالات على أنواعها [1] .

والعلايلي في نظرته للشريعة - العملية كما يسميها - لايحتج إلا بالقرآن والحديث المشهور ، ومادون ذلك فهو عنده مما يستأنس به فقط ولاتقوم به حجة ، فنراه يقول : « إني في الواقع لا أقول ولا أعتد إلا بالتنزيل الكريم وبالمشهور من الحديث الذي هو في قوة المتواتر ، وبالمنطق الفقهي الشامل لـ (علوم الخلاف والأصول والاستدلال) ، وماعدا ذلك لا أرتفع أو أرقى به عن مقام الاستئناس إلى مقام الحجية لأكون قوياً لَحّاً أو صميماً مع الإسلام العملي الصحيح » [2] . ويُفرِّق في موضع آخر من كتابه بين العبادات والمعاملات في الاحتجاج بالسنة ، فيرى أنه : « ١ - في (العبادات) ينبغي الأخذ بالقرآن وماصح من الحديث . ٢- وفي (المعاملات) يؤخذ بالقرآن وحده ويستأنس بالحديث استئناساً فقط ، ويُبرِّرُ هذا التفريق المأثورُ الشائع (أنتم أدرى بشؤون دنياكم) . . . ، ووجه التفرقة بين العبادات والمعاملات أن الأولى تبتلات وابتهالات شأنها تسامي الفرد روحياً . . . بينما الثانية شأنها التنظيم الاجتماعي العام . . . وهي خاضعة للمتغيرات العاملة الدائبة ففي كل حين هي في شأن » [3] . ومن هذا المنطلق نجده في كتابه يجيز زواج المسلمة من الكتابي اعتماداً على قوله تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ** ﴾ [4] ، فالآية كما أنها صريحة في النص على تبادل حلية الطعام ؛ هي - في نظره - صريحة في تبادل حلية الزوجية ؛ أي نساؤهم حل لنا ونساؤنا حل

---

(١) انظر : أين الخطأ ص ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٤) سورة المائدة الآية ٥ .

لهم ، ويرى أن الفقهاء وإن درجوا إجماعاً على القول بعدم حِل مثل هذا الزواج إلا أن إجماعهم - في نظره - متأخر ولايقوم على دليل قطعي .

ولم يكتف العلايلي بجعل باب المعاملات في الفقه الإسلامي خاضعاً للمتغيرات الدائبَة وَوصْفها بأنها كل يوم هي في شأن - كما تقدم - بل أشرك معها في هذا الشأن باب العَقوبات ، حيث ادعى بأن العقوبات المقررة في الشرع ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها وهي الردع عن ارتكاب الجريمة ؛ فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها . ومن هنا ادعى أنه لارجم في الإسلام ولاقطع ولاجلد ولاحدّ إلا بعد معاودة الجريمة وتكرارها والإصرار عليها ، فنراه يقول تحت عنوان (أبأعيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية) : « خلاصة ما انتهيت إليه في هذا الموضوع أن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها ، وليس معنى هذا الرأي أن عقوبة القطع في السرقة ليست هي الأصل وأنها لاتطبق، بل أعني أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم ، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها ، وتظل هي الحد الأقصى الأقسى بعد أن لاتفي الروادع الأخرى وتستنفد ، ومثلها الجلد في موجبه . وجل مافي الرأي الذي أطرحه أنه أشبه بما يُتبع في القوانين الجزائية من النص على عقوبة ما فيتعداها ويتجاوزها القاضي إلى الأخف فيحكم بالغرامة لا بالسجن ، وذلك تبعاً للدواعي والملابسات والتقدير . وانتهيت إلى هذا الرأي انسياقاً مع روح القرآن الكريم الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام ، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين ؛ هذا مقطوع اليد والآخر مقطوع الرجل والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف . وحُقّ لي من بعد أن أنتقل إلى المفاجأة الكبرى ، وهي أنه لارجم في الإسلام - كما هو مذهب الخوارج عامة - لأن ماشاع وذاع من قول بالرجم يعتمد على طائفة من أحاديث لم ترتفع عن درجة الحَسَن (منها الحديث المتعلق بماعز بن مالك الأسلمي ، والحديث المتعلق بالغامدية الأزدية) ، ولأن هذه الأحاديث مخالفة مخالفة صريحة للقرآن فلا يُعتد بها . ولو كان عقاب المحصنة



من الحرائر الرجم حتى الموت كان أحرى أن يُنص عليه تعييناً لهوله ، وإدعاء النسخ بالحديث قلبٌ لمقاييس الأحوال . ولايتسنى لزاعم متزمت اتهامي بأني أنكرت ماهو نص قرآني ، لأني جعلته أقسى العقوبات الزواجر وأقصى الروادع التي يُلجأ إليها . والذي يهمني من وراء هذا كله هو اعتماد « التعزير » الخاضع لتقدير القاضي وحَصْر النظر به وحده ، وأنه لاقطع ولاجلد ولاحد إلا بعد استتابة ونكول وإصرار معاود للمعصية »[١] .

ومن غرائب مايدعو إليه العلايلي في كتابه هذا لتجديد الشريعة وتطويرها : الدعوة إلى صَهر المذاهب الفقهية المختلفة في بوتقة واحدة ، وجَعْلها مستمداً لاينضب معينه بغَض النظر عن موافقتها للصواب من عدمه ، ويكون ذلك كما يقول بـ « التسليم بكل ماقالت به المدارس الفقهية على اختلافها وتناكرها حتى الضعيف فيها ، وبقطع النظر عن أدلتها ، واختزانها في مدونة منسقة حسب الأبواب كمجموعة « جوستنيان» ، وأعني كل ما أعطت المدارس : الإباضية والزيدية والجعفرية والسنية من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية . . . ، وذلك يجعل هذه الثروة الفقهية مَنْجماً لكل مايَجدُّ ويَحدث»[٢] . ويستطرد قائلاً : « ويتأسس على هذا المقترح أنه في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من المشاكل اليوم ، أو نازلة من النوازل نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي بقطع النظر عن قائله أو دليله ، وبتغير الظروف يتغير الحكم المعتمد . . . فالمُرجِّحُ إذاً هو الظرف فقط مادمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعاً وقبلناها جميعاً ، فما هجرناه اليوم من قول في مسألة ما ثم اقتضاه الظرف بعد حين نعمد إلى ترجيحه والأخذ به »[٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٣ - ٨٣ بتصرف يسير .
(٢) المرجع السابق ص ٩٩ .
(٣) المرجع السابق .

٣ - راشـــد الغنوشـــي (١) : أحد القادة البارزين المؤسسين لحركة الاتجاه الإسلامـي بتونس ، قَدَّم العديد من الأفكار والطروحات للتحديث في الفكر الإسلامي المعاصر وتكييف الدين لمسايرة العصر . ومن ذلك أنه في معرض تحليله للعناصر المكونة لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس ذكر أن هذه الحركة تتكون من ثلاثة عناصر هي : التدين التقليدي التونسي ، والتدين السلفي الإخواني ، والتدين العقلاني . وبَيَّن أن التدين العقلاني يعتمد ضمن مايعتمد على مايلي :

أولاً : « اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي ، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل ، التوحيد ، الحرية ، الإنسانية)، ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لابحسب منهج المُحدِّثين في تحقيق الروايات ، وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد » (٢) .

ثانياً : منع تقسيم الناس بحسب اتجاهاتهم العقدية ، واعتماد تقسيمهم بحسب توجهاتهم السياسية والاجتماعية : « وطني وخائن ، ثوري ورجعي ، فلاح وإقطاعي ، إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً » (٣) .

---

(١) مفكر وباحث إسلامي تونسي معاصر ، وأحد القادة الرئيسيين للحركة الإسلامية في تونس ، والنشطين في مجال العمل الإسلامي ، ولد في مدينة (الحامة) بولاية قابس بالجنوب الشرقي لتونس سنة ١٩٣٩م ، ودرس في دمشق وأتم دراسته العليا في (الفلسفة والتربية) في فرنسا ، أسس حركة الاتجاه الإسلامي بتونس (حزب النهضة) سنة ١٩٦٩م، له مؤلفات عدة منها : (حركة الاتجاه الإسلامي في تونس) و (المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي) و (الحركة الإسلامية والتحديث) بالاشتراك مع الدكتور حسن الترابي.
انظر : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة جـ١/ ص ٢١٨ ، ط الثالثة ١٤١٨هـ ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر - الرياض .

(٢) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي - بحث (تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس) ص ٣٠٢ ، ط الثانية ١٩٨٩م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان .

(٣) المرجع السابق .

وقال عن التدين العقلاني - في سياق حديثه عن تفاعل تلك العناصر الثلاثة فيما بينها - : « . . . أما التدين العقلاني فهو من جهته قد طامن من غلوائه . . . وتخلى عن مقولة اليسار الإسلامي واستعاض عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية « الإسلاميون التقدميون » ، ولكنه ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل على النص ؛ وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة : العلاقة الجدلية بين العقل والنص . . . وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة ؛ حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد ، كما هو الشأن في مسألة تعدد الزوجات »(١) .

وعَدَّ الغنوشي « السلفية » أحد العناصر المكونة للحركة المذكورة ، وفسرها بأنها تعني : إذابة وتمييع الفوارق بين الطوائف والفرق الإسلامية ، « واعتبار أخوة الإسلام فوق أخوة كل فرقة وكل مذهب . . . ، وتجميع المسلمين حول ماهو معلوم من الدين بالضرورة إبعاداً للخلاف وتوحيداً للصفوف حسب القاعدة : نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه »(٢) .

وتَجَنَّى الغنوشي - في دعوته إلى التحديث - على فقهاء الإسلام ، فقال : «التاريخ الإسلامي في الحقيقة ظل خط الثورة والدم ، فلم تحظ قط الدولة الإسلامية السنية بشرعية تامة من طرف الفقهاء ، بل ظل هنالك تيارٌ من الفقهاء لايعطيها الشرعية»(٣) ، وقال أيضاً : « في التاريخ الإسلامي عقدة مؤلمة لدى

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(٢) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس ص ١٤ ، ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ، دار القلم - الكويت . وانظر : مقاله المنشور في مجلة (الحرس الوطني) بعنوان (معالم في استراتيجية الدعوة الإسلامية) في العدد (٩١) الصادر في رمضان ١٤١٠هـ/ أبريل ١٩٩٠م ص ٣٢ - ٣٣ .

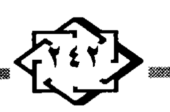
(٣) مقال (إقصاء الشريعة والأمة - تداعيات خوف الفتنة) ، مجلة (المنطلق) العدد (١١٠) الصادر في شتاء ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م ص ٢٦ .

الفقهاء ، بل جرحاً في ذاكرة الأمة وذاكرة الفقهاء ، فكلما برز ثائر تصور الفقهاء أن المجازر ستهدد وحدة الأمة من جديد دون أن يحصل التغيير أصلاً . . . الأمر الذي جعل الفقهاء يحجمون عن تأييد أي ثائر ، لكنه إذا ثار ونجح أعطوه الشرعية ، مما فهم من هذا أنه نوع من الانتهاز ؛ نوع من الواقعية الشديدة ، كان الفقهاء ينتظرون مصائر الثائرين ، فإذا غُلبوا على أمرهم قالوا هم أهل فتنة ، وإذا انتصروا بايعوهم ، هذه الصورة تبدو مزرية للفقهاء »[(١)] .

ومن أهم أفكار الغنوشي وطروحاته التحديثية : دعوته إلى خروج المرأة من بيتها واختلاطها بالرجال الأجانب لمشاركتهم في الاشتغال بالشؤون العامة ، ومحاولته إيجاد المستند الشرعي لدعوته تلك لكي تبدو موافقة للشرع مسايرة لأحكامه ، حيث ادعى أن الإسلام لم يمنع اختلاط الجنسين، وأن النبي ﷺ وصحابته الكرام لم يمنعوا ذلك، بل كانت مجتمعاتهم مختلطة، وأنه لم يُمنع الاختلاط إلا في عصور الانحطاط الإسلامية، كما ادعى أن طهارة القلب والاختلاط في الأجواء البعيدة عن الإثارة الجنسية والمفعمة بروح الفطرة والعفوية كفيل بالمنع من الوقوع في مواضع الفسق ومواطن الردى، وادعى أيضًا أن بقاء المرأة في بيتها وابتعادها عن الاختلاط بالرجال الأجانب ما هو إلا حبس واسترقاق لها، فنراه يقول تحت عنوان (عمل المرأة): «في المجتمعات الإسلامية [السابقة] وقد كانت مجتمعات زراعية ريفية كانت المرأة تساهم في كل مراحل الانتاج الزراعي والرعوي، وكانت وضعية الأسرة من الغنى والفقر هي التي تحدد تدخل المرأة في عملية الانتاج الاقتصادي أو عدم تدخلها، فلماذا يطرح إسلاميو العصر هذا الشكل إذن ـ يعني منع الاختلاط ـ إنهم لا يعترضون على المرأة الريفية أن تعمل في الحقل وتعين زوجها رغم اختلاطها بالرجال في جو جاد بعيد عن

---

(١) المرجع السابق .



الإثارة ومفعم بروح الفطرة والعفوية، وهم لا يعترضون على عمل المرأة في منزلها في الصناعات اليدوية وإنما اعتراضهم على عملها في الإدارة والمصنع وفي اشتراكها في الحياة الاقتصادية وقد انتقلت من مرحلة الإنتاج الفردي إلى مرحلة الإنتاج الجماعي، واعتراضهم لا ينطلق حسب ذلك من منطلقات النصوص التي لم تحدد للمرأة عملاً معينًا، وإنما انطلاقًا من صورة المجتمع الريفي التي لا تزال مهيمنة على أذهانهم فلا يتصورون الإسلام إلا مطبقًا في مجتمع ريفي»(١).

ويقول أيضًا مزهدًا المرأة بوظيفتها الأساسية وهي رعاية بيتها وزوجها وأطفالها ومحرضًا إياها على الخروج من بيتها للعمل: «ومن المهم في باب عمل المرأة إبداء الملاحظات التالية:

- ليس في الإسلام ما يوجب على المرأة القيام برعايتها لبيت الزوجية والأطفال، فإن قامت بذلك فمن محض رضاها واختيارها وتستحق على ذلك الأجر أو الشكر على الأقل إن تنازلت عن الأجر.

- هناك ضرورة لوجود العنصر النسائي الإسلامي في المؤسسات الصحية والتعليمية بغاية تبليغ الدعوة الإسلامية، مما يجعل المصالح من وجود الأخت في هذه المؤسسات تفوق المخاطر والمحاذير، فالمطلوب إذن أن نعمل على تكوين روح مواجهة لدى الأجيال الجديدة بعيدًا عن روح الخوف والحذر وسد الذرائع، تلك الروح التي سادت في عصور الانحطاط وكبّلت المجتمع الإسلامي؛ خاصة وأن وجود المرأة في المؤسسة غدا أمرًا واقعًا فلابد من مواجهته بروح جريئة»(٢).

ويقول تحت عنوان (قضية الاختلاط): «لقد اختلفت الكتابات الإسلامية

---

(١) المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي ص ٩٩، ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار القلم ـ الكويت.

(٢) المرجع السابق ١٠٠ ـ ١٠١ بتصرف يسير.

المعاصرة وهي تحاول التصدي لتيارات العصر الجارفة التي لم تستطع هضمها، معتصمة بمواقع اجتماعية ريفية اختلقت موضوعات فقهية لم تعرفها كتب الفقه القديمة وشغلت أذهان الناشئة المسلمة بمناقشتها، ومن ذلك: الموضوع المسمى بـ (الاختلاط بين الجنسين) والتشديد في تحريمه على كل المستويات دون تحديد دقيق لهذا المفهوم معيدة إلى الأذهان فترة المجتمعات الإسلامية الانفصالية التي سادت في عصر الانحطاط، فماذا يعنون بالاختلاط؟ . . . إن كانوا يعنون منع وجود الرجال والنساء تحت سقف واحد لتعلم العلم أو مدارسة شؤون المسلمين متأدبين بالآداب الشرعية في الهيئة والحركة، حتى وإن يكن ذلك السقف سقف مسجد أو مدرسة أو ناد ثقافي أو مجلس تذكير وإرشاد أو في ساحة جهاد أو مسيرة احتجاج، فقد أخطأوا وصادموا الصورة التي نقلتها لنا النصوص الثابتة عن مجتمع الموحدين فيما تلا ذلك من الراشدين حيث كان المجتمع الإسلامي واحداً بعيداً عن فكرة المجتمعات المنفصلة التي تولدت في عصور الانحطاط، ففي المساجد والأسواق وساحات الجهاد كنتَ تجد مجتمعاً واحداً من الرجال والنساء تسودهما علاقات عفوية جادة، فكانت النساء يشهدن مجالس العلم بمسجد النبي ﷺ دون حواجز، وكانت المرأة تعبر عن رأيها دون أن يطرح أحد فى مسجد النبي قضية هل إن صوتها عورة أم لا؟ فكن يجادلن في مجلس النبي وخلفائه، وكانت السيدة عائشة تتصدى للفتوى وكانت النساء يستشرن في أمهات القضايا السياسية. . . فلا عزل بين الرجال والنساء في صلاة أو مجلس علم أو سوق أو ساحة جهاد أو مجلس تشاور في أمور المسلمين، ولا عزل بين الرجال والنساء فللمرأة أن تستقبل ضيوف الأسرة وتحدثهم وتخدم ضيوف زوجها، وكل ذلك في إطار آداب الإسلام وتعاليمه، وهي وإن لم تفرض عزلة بين الجنسين فقد فرضت عفة النظر وطهارة القلب وضرورة أن يستشعر كل من الجنسين رقابة الله فلا يسلك سبيلاً للإغراء وإثارة الفتنة. . . إن الإسلام لا يصل إلى أهدافه في

تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد عن طريق تكثيف الحجب وتحويل البيوت إلى سجون للنساء والحكم عليهن جميعًا بما حكم به اللاتي آتين الفاحشة. بل إن تعويل الإسلام في تحقيق أهدافه وقيمه إنما يقوم أساسًا على التوعية والتربية العقائديتين وإشاعة أجواء الطهر والعفة والتعاون على الخير في العلاقات البشرية»[(١)].

ولما واجهته آية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾[(٢)] الدالة على ضرورة قرار المرأة المسلمة في بيتها وابتعادها عن مخالطة الرجال الأجانب - ادعى أنها موضع خلاف بين العلماء في مدلولها، فنراه يقول: «اختلف العلماء في تفسير ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ فذهب بعضهم على أنها من الوقار، وذهب البعض الآخر إلى أنها من القرار. كما اختلفوا: هل هي خاصة بنساء النبي كما هو سياق الآية أم هي عامة للنساء، وحتى على فرض عمومها فهي لا تمنع المرأة من الخروج لقضاء حاجاتها من تعلم وعمل وجهاد ودعوة»[(٣)].

واحتج لدعوته إلى خروج المرأة من بيتها ومخالطتها الرجال الأجانب في العمل؛ احتج له بأن هذا ما تمليه ضرورات التطور، وما يستلزمه انتقال المجتمعات الإسلامية من الوضع الريفي إلى الوضع المدني، فنراه يقول: «إن خروج المرأة قد فرضته ضرورات مختلفة، ولقد جاء الإسلام بمبادئ عامة لتعاون المجتمعات، وترك للفكر الإسلامي أن يستنبط الأشكال الملائمة لذلك التعاون، والمجتمعات الإسلامية عمومًا تتجه اليوم من الوضع الريفي إلى الوضع المدني، ومن حالة انطماس شخصية الفرد إلى حالة السعي لتأكيدها، وهذه الاتجاهات للتطور غلابة، فواجب الحركة الإسلامية بدل التصدي لها؛ فهمها واستيعابها

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٦ - ١٠٩.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٩.

والعمل على توجيهها بما يناسب مبادىء الإسلام وقيمه العليا، فالحديث عن منع الاختلاط أمام اتجاه هذه التطورات لا يدل على وعي كاف باتجاهاتها» (١).

٤ - **الدكتور محمد عابد الجابري** (٢): الذي قَدَّم في كتبه مايمكن أن يُسمى مشروعاً تحديثياً لتجديد الشريعة كي تبدو موافقة للتطور وموائمة لظروف العصر. والتجديد الذي يدعو إليه ليس هو التجديد بمفهومه السلفي الضيق - على حد تعبيره - بل تجديد بمفهوم عصري واسع يقوم على العقل وحده، فنراه يقول: «والتجديد بالنسبة للرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها بدليل الحديث النبوي المشهور (**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**)(٣)، وبما أن الإسلام لايفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإن تجديد أمور الدين يعني في ذات الوقت تجديد أمور الدنيا. وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر، فإن مفهوم التجديد ومتطلباته لابد أن يتغير حسب الظروف والأعصار. وهكذا فإذا كان بعض الفقهاء القدامى قد فسروا « التجديد » على أنه كسر للبدعة والعودة بالمسلمين إلى سيرة السلف الصالح، فينبغي ألا نقف عند حدود هذا المعنى تقليداً لهم وتقيداً

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) كاتب ومفكر مغربي معاصر، ولد بالمغرب عام ١٩٣٦م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م، من كلية الآداب بالرباط، يعمل حالياً أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، له العديد من الكتب المنشورة، منها: (مدخل إلى فلسفة العلوم) و (نحن والتراث) و (تكوين العقل العربي). انظر: غلاف كتابه (الخطاب العربي المعاصر) في طبعته الخامسة عام ١٩٩٤م، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

(٣) تقدم آنفاً تخريج هذا الحديث في ص ٢٣٤.

بالتعريف الذي أعطوه للبدعة ، والذي استمدوه من ظروف عصرهم ومعطيات واقعهم »[١] .

ويقول كذلك محدداً (التجديد) الذي يحتاج إليه المسلمون اليوم : «والحق أن مايحتاج إليه المسلمون اليوم هو « التجديد » وليس مجرد « الصحوة » ، إن التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الإسلامي تتطلب ليس فقط رد الفعل بل الفعل ، والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل . . . لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني »[٢] .

ويتمثل المشروع التحديثي الذي قَدَّمه الجابري لتجديد الشريعة فيما يلي :

أولاً : إعادة تأصيل الأصول ولاسيما أصول الفقه ، وإعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة . وفي هذا يقول : « إن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة ، وبعبارة أخرى : المطلوب اليوم تجديد ينطلق لامن مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع ، بل من إعادة تأصيل الأصول ؛ من إعادة بنائها »[٣] . ويقول أيضاً : « إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقاً والشاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها ، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل ، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته . إن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي لحد

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص ٤٠ - ٤١ ، ط الثانية ١٩٩٤م، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان . وانظر : التراث والحداثة ص ١٠ - ١١ ، ط الأولى ١٩٩١م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان .

(٢) وجهة نظر ص ٤٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ . وانظر : التراث والحداثة ص ١٠ - ١١ .

الآن ترجع إلى عصر التدوين (العصر العباسي الأول) ، وكثير منها يرجع إلى مابعده . أما قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد مرسمة تؤطر التفكير الاجتهادي بمثل ماحدث بعد . والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي ذاك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم ، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر . وبما أن عصرنا يختلف اختلافاً جذرياً عن عصر التدوين ذاك ، سواء على مستوى المناهج أو المصالح ، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه »[(١)] ، ويقول كذلك : «إننا نريد أن نؤكد في هذا السياق أن الدعوة إلى تحقيق الأصالة والمعاصرة ، وهي دعوة مافتئت تتردد على ألسنتنا وفي كتاباتنا منذ أكثر من قرن ودون جدوى ستبقى مجرد دعوة تتقاذفها أمواج التغير والتبدل الذي يفرض نفسه على الحياة المعاصرة مالم ترتفع تلك الدعوة إلى المستوى الذي يجعل منها دعوة إلى التكيف الواعي مع المستجدات قصد السيطرة عليها ارتكازاً على تأصيل جديد للأصول »[(٢)] .

ويقول كذلك مبرراً دعوته إلى تغيير أصول الفقه : « القواعد الأصولية هذه ليست مما نص عليه الشرع لا الكتاب ولا السنة ، إنها من وضع الأصوليين ، إنها قواعد للتفكير ، قواعد منهجية ، ولاشيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل »[(٣)] .

ومن القواعد الأصولية التي يريد الجابري تغييرها كي تبدو الشريعة مواكبة للعصر ومسايرة للتطور ماقرره معظم الفقهاء من دوران الحكم الشرعي مع علته في عملية الاجتهاد ، ومعلوم أن العلة وصف منضبط في الشيء الذي صدر فيه

---

(١) وجهة نظر ص ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢ .

الحكم ؛ وبهذا الوصف يُعرف وجود الحكم فإذا وُجد وُجد الحكم . ويريد الجابري تغيير ذلك بأن يكون دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة لامع العلة ، فإذا وُجدت الحكمة والمصلحة وُجد الحكم، وإذا عُدمت أُلغي الحكم ، ويضرب لذلك مثالاً وهو: الحكم بإباحة الفوائد المترتبة على بعض المعاملات المالية التي هي نوع من شهادات الاستثمار وسندات البنوك وذلك لعدم وجود الاستغلال في هذا النوع من المعاملات ، ويقول : « ومعلوم أن منع الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا » (١) .

ويحتج الجابري على ماذهب إليه من ضرورة أن يكون دوران الحكم مع الحكمة والمصلحة لامع العلة بقوله : « وإذا كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاده واجتهاد الصحابة الذين استشارهم في مسألة فيها نص، فوضع الخراج عن الأراضي المفتوحة عنوة بدل تقسيمها بين المقاتلين مراعياً في ذلك المصلحة ؛ مصلحة الحاضر والمستقبل ، وإذا كان قد عدل عن قسمة الغنائم بالسوية كما كان يفعل النبي وأبو بكر ، وارتأى أن «العدل» يقتضي قسمتها على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول ﷺ ، إذا كان عمر بن الخطاب - المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنة - قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار فلماذا لايقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين والترسيم ؟ لماذا نضيق على أنفسنا ونسجن اجتهادنا في قواعد كانت تفي بالمصلحة والمقاصد قليلاً أو كثيراً في زمان إذا لم تعد تفي بنفس الغرض اليوم على أكمل وجه ، والحال أنها قواعد مبنية على ظن المجتهد، وليس فيها شيء من القطع واليقين باعتراف أصحابها أنفسهم ؟ .
أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه مادمنا نقرر أن المصلحة هي

---

(١) المرجع السابق ص ٦١ .

الأصل في التشريع ، وأعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر ابن الخطاب . وإذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم الدوران ، والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدد من منظور الخلقية الإسلامية ، إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كل اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد حتى ولو أُتِيَ بفتاوى جديدة» [1] .

ثانياً : تأسيس معقولية الأحكام الشرعية ، وذلك باتخاذ المقاصد والمصالح أساساً للتشريع ، وربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها . وفي هذا يقول الجابري : « عملية تأسيس معقولية الأحكام هي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة . ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس (فالله غني عن العالمين) [2] ، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية ، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها ، وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها ؛ دائرة المصلحة وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة » [3] .

ويقول أيضاً داعياً إلى ربط الأحكام بأسباب نزولها كي تبدو الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة لظروف العصر وأحواله المتغيرة : « لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع ، ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة ، المجاز ، الاستعارة ، الخصوص ، العموم) ، بل إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) لعله يقصد هنا الآية الكريمة وهي قوله تعالى : ﴿ **ومن كفر فإن الله غني عن العالمين** ﴾ آل عمران ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٨ .

(أسباب النزول) ، وهذا باب عظيم واسع يفتح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع أمراً ميسوراً » [(١)] ، ويقول : « بناء معقولية الحكم الشرعي على (أسباب النزول) في إطار اعتبار المصلحة يُفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ (أسباب نزول) أخرى ، أي بوضعيات جديدة . وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان » [(٢)] . ويضرب الجابري لذلك مثالاً وهو : ضرورة ربط عقوبة القطع في السرقة في الشريعة الإسلامية بأسباب نزولها ؛ وهي : ماكان عليه العرب قبل الإسلام وزمن البعثة النبوية من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي صحراوي ، واعتمادهم على التنقل والترحال طلباً للكلأ مما يلزم معه قطع يد السارق ، وأما في وقتنا الحاضر وقت التطور العمراني والصناعي فقطع يد السارق غير ملائم لردعه عن تكرار السرقة ، بل الملائم هو السجن بدل القطع ، فنراه يقول مانصه : « إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ ، وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن (أسباب النزول) ، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها ، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية . وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية : أولاً : أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب . ثانياً : أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩ . وانظر : التراث والحداثة ص ١٠ - ١١ .

(٢) وجهة نظر ص ٦١ .



إلى آخر طلباً للكلأ ؛ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن ، إذ لاسجن ولاجدران ولاسلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس . . . الخ ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني . وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه ، إذ لاحدود ولا أسوار ولاخزائن ، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين : تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى مالا نهاية ، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويَحتاط الناس منه. ولاشك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معاً . وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال . ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لايختلف عما كان عليه من قبل احتُفظ بقطع اليد كحد للسرقة من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام ، مع إدراجها في إطار خلقية الإسلام » [(١)] .

ثالثاً : التوسع في تحديد مقاصد الشريعة ، وعدم الاقتصار فيها على ماذكره فقهاء الأمة واتفقوا عليه فيما يدخل ضمن الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . حيث يقول : « إن الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى (الضروريات) كانت ومازال وستبقى أموراً ضرورية بالفعل ، أي مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلاً خدمة (مصالح العباد) . غير أن (مصالح العباد) اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، بل إنها تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أموراً أخرى نعتقد أنه لابد من أن ندرج فيها : الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي ، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم ، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس ، والحق

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠ -٦١ .



في التعليم والعلاج . . . إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر . أما الحاجيات فبالإضافة إلى ماذكره فقهاؤنا القدامى ؛ هناك حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض بإعداد مايكفي من مستشفيات وغيرها ، والحاجة إلى مالابد منه لتنشيط الإبداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية ، والحاجة إلى مالابد منه لاكتساب معرفة صحيحة بالواقع والأحداث . . . أما التحسينات التي يتطلبها عصرنا فَحدِّث ولاحرج »[(١)] . ويختم كلامه بهذا الخصوص بقوله : « إذا كانت هناك ضرورات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس ، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته . وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة ؛ بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن الاستجابة الحية لكل مايحصل من تغيير أو يطرأ من جديد »[(٢)] .

رابعاً : إسقاط الحد في جرائم السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف ، والاكتفاء فيها بالسجن ، لأن الحدود - في نظره - ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لردع وزجر النوازع الذاتية الفردية الهدامة ، أي التي تمس مصلحة الجماعة أو الأمة .

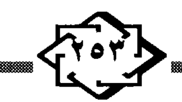
ويستدل الجابري على إسقاط الحدود بحديث (**ادرأوا الحدود بالشبهات**)[(٣)] مدعياً أن شبهات عصرنا كثيرة ومتفرعة بسبب تعقد الحياة المعاصرة

---

(١) المرجع السابق ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٨ .

(٣) روى الترمذي نحوه في سننه من حديث عائشة بلفظ (**ادرأوا الحدود عن المسلمين** =



وتنوع الحوافز فيها ، بالإضافة إلى وجود الشبهات الراجعة إلى السياسة التي تجعل تنفيذ الحدود يلتبس بالأغراض والدوافع السياسية ، وتلك - كما يقول - شبهة وأية شبهة [(١)] .

ويَدَّعي أن الشريعة الإسلامية لم تطبق تطبيقاً كاملاً في كل مراحل التاريخ الإسلامي بما فيها المرحلة الأولى في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ، فنراه يعلنها صراحة في قوله : « أنا لا أجد حرجاً لافي ديني ولافي وجداني ولافي عقلي إذا قلتُ إن الشريعة الإسلامية لم تطبق قط كاملة في يوم من الأيام » [(٢)] .

ويرى الجابري أن « السلفية » التي تعني - كما يقول - استقامة السلوك والتجديد في الدين والعمل من أجل المستقبل من خلال الدعوة إلى الرجوع إلى سيرة السلف الصالح ؛ لاتناسب الأمة الإسلامية في العصر الحاضر للحفاظ على وجودها واستمراريتها ، لأن « السلفية » - في رأيه - « نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ ، وقد كانت كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة العالم لعصرها ، أعني غير مزاحمة ولامهددة بحضارة معاصرة لها على صعيد الزمن » [(٣)] . ويرفض نموذج السلف ، ويرى أن النموذج الذي يجب استلهامه من أجل إعادة بناء الذات تجربتان : أولاهما جماع التجربة التاريخية لأمتنا بغض النظر عمن صدرت عنهم هذه التجربة وعن

= **ما استطعتم**) ، الحديث رقم (١٤٤٧) ، جـ٢/ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ . وكذا الحاكم في (المستدرك) وقال : « هذا حديث صحيح ولم يخرجاه » ، الحديث رقم (٨١٦٣) جـ ٤/ ص ٤٢٦ . وضعفه السخاوي في (المقاصد الحسنة) برقم (٤٦) ص ٣٠ - ٣١، كما ضعفه الألباني في (ضعيف الجامع الصغير) برقم (٢٥٩) جـ١/ ص ١١٨ .

(١) انظر : وجهة نظر ص ٦٨ - ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ . وراجع ص ٧٢ - ٧٦ من المرجع نفسه .

(٣) المرجع السابق ص ٤٥ .



موافقتها للحق والصواب من عدمه . والثانية : التجربة التاريخية لمختلف الأمم الأخرى . فنراه يقول مانصه : « النموذج الذي يجب استلهامه من أجل إعادة بناء الذات ؛ ذاتنا نحن وتحصينها وتلقيحها ضد الذوبان والاندثار والاستلاب ينبغي ألا يكون من نوع « النموذج - السلف » الذي يُقدِّم نفسه كعالَم يكفي ذاته بذاته ، بل يجب أن يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود ، وأيضاً من التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع . لقد كانت السلفية كافية وفعالة وإجرائية يوم كنا وحدنا في بيت هو بيتنا وبيت لنا في نفس الوقت ، أما وقد أصبحنا جزءاً في كل فإن الطريق الوحيد لإثبات وجودنا والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه ؛ منطقه هو ولكن من مواقعنا لامن مواقع غيرنا . ومنطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم - أعني منطق الحضارة المعاصرة - يتلخص في مبدأين : العقلانية ، والنظرة النقدية . العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية ، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة ؛ للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والإيديولوجيا . هذا في حين أن منطق سيرة السلف الصالح - التي تُمثِّل « المدينة الفاضلة » في التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية - كان شيئاً آخر ، كان منطقه يقوم على المبدأ التالي : الدنيا مجرد قنطرة إلى الآخرة ، وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط وليس عصر علم وتقنية وأيديولوجيات »[(١)] .

٥ - **الدكتور محمد رضا محرم** [(٢)]: من رواد تيار مايسمى باليسار

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢) كاتب وباحث مصري معاصر ، يعمل أستاذاً في كلية الهندسة بجامعة الأزهر بمصر ، نشر في سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م العديد من المقالات في مجلة (المسلم المعاصر) دعوة إلى مايسمى بـ (اليسارالإسلامي) ودفاعاً عنه ، من مؤلفاته المطبوعة : كتاب (تحديث العقل السياسي الإسلامي) .

الإسلامي ، وأحد أبرز منظريه ، قَدَّم العديد من الأفكار والطروحات التحديثية منها :

أ) أنه فسر « صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان » بعدم التقيد في باب «المعاملات» بالنصوص الشرعية ، وعَدَّها من أمور دنيانا التي نحن أعلم بها والتي ليس لها ثبات ولا استقرار ، وساوى نفسه بأئمة الفقه وعلماء الشريعة السابقين .
وفي هذا نراه يقول : « المقولة الحماسية التي نتملق أنفسنا بها صباح مساء حين نعلن أن (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) لاتستقيم مالم تؤسس على الاجتهاد المتجدد أداة لفهم الواقع وتحليله وتقنينه إسلامياً دون تعسف ودون افتئات ، وهذه المقولة تتطلب منا أيضاً أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان ، فنحن كما قال رسول الله ﷺ : « **أعلم بأمور دنيانا**»[(١)] ، ونحن من الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبي حنيفة من الذين قال عنهم : (هم رجال ونحن رجال) ، وأمور حياتنا التي نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأناً من تأبير النخل [(٢)] أو اختيار موضع نزول الجيش في موقعة قتال [(٣)] ، وهي الحالات التي يحاول البعض أن يوهمنا أنها هي حدود علمنا بدنيانا . إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل مايلي العقائد الدينية والعبادات الدينية والحلال والحرام الدينيين ، وهي تكاد تشمل كل مايُبوب في الفقه تحت التسمية العامة (المعاملات) »[(٤)] .

---

(١) سَيَردُ تخريج هذا الحديث في ص ٢٥٧ ، وص٢٦٧ من هذا البحث .
(٢) ستمر معنا بعد قليل قصة تأبير النخل والحديث الوارد فيها .
(٣) يُشير محمد رضا محرم هنا إلى حادثة مشورة الحباب بن المنذر في غزوة بدر حين قال للنبي ﷺ : يارسول الله أرأيت هذا المنزل ، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولانتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة . قال : يارسول الله فإن هذا ليس بمنزل ، ثم أشار عليه بأن ينزل منزلاً آخر .
(٤) مقال (بل المسلمون يسار ويمين) ، مجلة (المسلم المعاصر) ، العدد (١٥) الصادر في رجب ١٣٩٨هـ/ يونيو ١٩٧٨م ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .



ويقول أيضاً : « والاجتهاد مفتوحة أبوابه على مصاريعها في كل أمور المسلمين فيما خلا العقائد الدينية والعبادات الدينية والحلال والحرام الدينيين ، وهذه البقية من الأمور تضم كل الأنشطة الحياتية في المجتمع الإسلامي ، اقتصادية كانت أو اجتماعية ، وكلها أمور لا ثبات لها ولا استقرار »[(١)] .

ب) أنه حدد صورة المسلم الواعي العصري بذلك الجريء الذي يرفض الجمود ويطرح ماسماه الموروثات المحنطة المجدبة ، ويصبح - بلا تهيب - تقدمياً أو يسارياً أو ثورياً . فنراه يقول : « والمسلم الواعي الذي يقوم إيمانه على التلقي المتبصر لمعطيات الدين وأسسه وكلياته مثلما يقوم على الفهم المعاصر لمقتضيات الحياة المعقدة ومتطلباتها المتنوعة . . . ذلك المسلم الواعي يجب أن يكون في معسكر التجديد الذي يرفض الجمود ويطرح الموروثات المحنطة المجدبة جانباً . . . وهذا المسلم الواعي العصري مطلوب منه أن ينفذ في إصرار وثبات إلى جوهر الأشياء ، وأن يطرح جانباً كافة الحساسيات أو التوهمات التي قد تلحق بالأسماء والصفات ، وأن ينتزع لنفسه الأفضل من تلك الأسماء والصفات التي يتداولها المعاصرون ، فلا يتهيب أن يكون إصلاحياً أو مجدداً أو تقدمياً أو يسارياً أو حتى ثورياً ، مع الحرص الدائم أن يكون قبل ذلك كله إسلامياً »[(٢)] .

٦ - **الدكتور محمد سليم العوا**[(٣)]: أحد رواد مايسمى باليسار الإسلامي ، وممن قَدَّم العديد من الطروحات التحديثية ، والتي من أهمها مايلي :

---

(١) تحديث العقل السياسي الإسلامي ص ٣٦ ، ط الأولى ١٩٨٦م ، دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣) باحث ومفكر مصري معاصر ، متخرج في جامعة الاسكندرية ، ومن المختصين بالدراسات القانونية الجنائية ، عمل أستاذاً لفقه العقوبات بجامعة الرياض ، من مؤلفاته : (في أصول النظام الجنائي الإسلامي) و (في النظام السياسي للدولة الإسلامية) .

أ) قَسَّم سنة الرسول ﷺ إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية ، وادعى أن أغلب المروي عنه ﷺ هو من النوع الثاني ، وأنه لايلزمنا العمل به ، واستدل على ذلك بحديث تلقيح النخل المروي بروايات عدة، منها مارواه الإمام مسلم في صحيحه عن رافع بن خديج أنه قال : قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يأبرون النخل - يقولون يلقحون النخل - فقال : ماتصنعون ؟ قالوا : كنا نصنعه ، قال : لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فَنَفَضتْ أو فَنَقصَتْ ، قال فذكروا ذلك له، فقال : « **إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر** » [(١)] ، حيث يقول العوا عن هذا الحديث : « ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبيين أن سنته ﷺ ليست كلها شرعاً لازماً وقانوناً دائماً لكفى ، ففي نص عبارة الحديث - بمختلف رواياته - تبيين أن مايلزم اتباعه من سنة رسول الله ﷺ إنما هو ماكان مستنداً إلى الوحي فحسب ، وذلك غالبه متعلق بأمور الدين وأقله متعلق بأمور الدنيا ، وليس أوضح في الدلالة على هذا من قوله ﷺ : « **إنما أنا بشر وأنتم أعلم بشؤون دنياكم** » ، وكان بوسعه أن يقول إنني لاخبرة لي بالنخل - إذ ليس في مكة نخل - أو لا أحسن الزراعة فبلدي وادٍ غير ذي زرع ، ولكنه عليه الصلاة والسلام تخير أحسن العبارات وأجمعها ، وجعل من حديثه في هذه المسألة الجزئية قاعدة كلية عامة مؤداها أنه في مالا وحي فيه من شؤون الدنيا فالأمر للخبرة والتجربة والمصلحة التي يُحسن أرباب الأمر معرفتها دون من لاخبرة له به، فلم يكن الجواب قاصراً على مسألة تلقيح النخل ، وإنما جاء شاملاً لكل أمر مما لم يأت فيه وحي بقرآن أو سنة » [(٢)] .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (الفضائل) ، باب (وجوب امتثال ماقاله شرعاً دون ماذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي) جـ ١٥/ ص ١١٧ .

(٢) بحث (السنة التشريعية وغير التشريعية) ، مجلة (المسلم المعاصر) ، العدد الافتتاحي الصادر في شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م ص ٣٣ .

ب) ادعى أن تصرفات النبي ﷺ في القضاء والإمامة ليست من السنة التشريعية الملزمة ، محتجاً بتقسيم الإمام القرافي لتصرفاته ﷺ إلى أربعة أنواع : تصرفات بالرسالة، وأخرى بالفتيا ، وثالثة بالحكم (القضاء) ، ورابعة بالإمامة(١) .

جـ) دعا إلى أنه يجب أن يتبع الحكم الشرعي « المصلحة ويدور معها ، فما حقق المصلحة أجريناه ، وماعارضها أو ألغاها توقفنا عن إجرائه ، وإلا كنا مخالفين للأمر الرباني بطاعة رسول الله » (٢) . ويضرب العوا لذلك مثالين من الأحكام الشرعية التي يجب - في نظره - أن تدور مع المصلحة فعلاً وتركاً ، فيقول : « ومن أمثلة هذه السنن التي بنيت على المصلحة القائمة في زمن الرسول ﷺ قوله في شأن الزي : « **خالفوا المشركين أوفروا اللحى وأحفوا الشوارب** » (٣) ففي صيغة النص مايفيد ارتباط الحكم أو الأمر بزي المشركين وعاداتهم في توفير اللحية والشارب معاً ، وأزياء الناس وزينتهم أمور لا استقرار لها ، فهو لذلك تشريع زمني روعيت فيه البيئة التي كان يعيش فيها الرسول ﷺ ، ولايبعد هنا أن يُقال إن الأمر في توفير اللحى للندب يثاب فاعله ولايُلامُ فضلاً عن أن يعاقب تاركه . ومثله قوله ﷺ : « **إن اليهود [والنصارى] لايصبغون فخالفوهم** » (٤) . أي لايصبغون الشعر حين يشيب ، فذلك أيضاً مرتبط بعادات اليهود والنصارى ،

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٤ - ٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما في كتاب (اللباس) الباب (٦٤) الحديث رقم (٥٨٩٢) جـ ١٠/ ص ٣٤٩ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الطهارة) ، باب (خصال الفطرة) جـ ٣/ ص ١٤٧ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الأنبياء) ، الباب (٥٠) ، الحديث رقم (٣٤٦٢) جـ ٦/ ص ٤٩٦ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (اللباس والزينة) باب (استحباب خضاب الشيب بصفرة أو حمرة) جـ ١٤/ ص ٧٩ - ٨٠ .



أفنخالفهم إن تغيرت العادة لديهم إدارة منا للحكم مع علته وسببه ؟ أم نبقى على تنفيذ الأمر الوارد في هذا الحديث حتى ولو فات بذلك تحقيق مقصوده ؟ لاشك أن الأول أولى بنا وأوفق » (١) .

ويحتج العوا لضرورة اتباع الحكم الشرعي للمصلحة بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أرض العراق حين فتحها الله على المسلمين عنوة ، حيث راعى - آنذاك - مصلحة الأمة فلم يقسمها بين المسلمين قسمة الغنائم كما فعل النبي ﷺ لَمَّا فتح الله عليه أرض خيبر عنوة (٢) .

د) ذهب « إلى أن العقوبة التي شرعها الإسلام لجريمة شرب الخمر هي عقوبة تعزيرية المقصود بها ردع الجاني عن العودة لارتكاب الجريمة ومنع غيره من أفراد المجتمع من ارتكابها ، ومن ثم فإن هذه العقوبة يمكن أن تتغير بتغير الأحوال والظروف الفردية والاجتماعية » (٣) .

هـ) كما ذهب إلى « أن عقوبة الردة عقوبة تعزيرية مفوَّضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية تُقرر بشأنها ماتراه ملائماً من أنواع العقاب ومقاديره، ويجوز أن تكون العقوبة التي تقررها الدولة هي الإعدام » (٤) .

٧ - **الدكتور أحمد كمال أبو المجد** (٥): الذي دأب في كتاباته على التقليل من شأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين وانتقاد منهجهم، والزهد

---

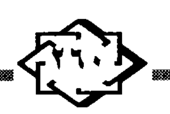
(١) بحث (السنة التشريعية وغير التشريعية) ص ٣٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) في أصول النظام الجنائي الإسلامي ص ١٣٧ ، ط عام ١٩٧٩م ، دار المعارف - القاهرة.

(٤) المرجع **السابق** ص ١٥٥ .

(٥) **سبقت ترجمته في** ص ٤٩ من هذا البحث .



بعلمهم، والتنصل من أقوالهم واجتهاداتهم . ومن ذلك على سبيل المثال قوله في الدعوة إلى التحديث والتوسع في الاجتهاد : « أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة . . . وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخير والشر معاً، فإلى جوار أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، عاش أبو جهل وأبو لهب وأمية بن خلف، وإلى جانب العدل الذي قام عليه الحكم في أيام الخلافة الراشدة وجدنا من يصف الحاكم بأنه ظل الله في الأرض . . . وكما كان أصحاب النبي ﷺ أشداء على الكفار رحماء بينهم أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، خلف من بعدهم خلف رجعوا كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض ، وصار بأسهم بينهم أشد من بأسهم على عدوهم . . . تلك إذن أمم قد خلت لها ماكسبت ولنا - اليوم - ماكسبنا ، والتراث تجارب ، واجتهاد السلف سوابق ، والحاضر لايصلح له إلا اجتهاد جديد »[(١)] . وقوله أيضاً : « البشر كل البشر يُؤخذ من كلامهم ويُترك ، ويُقبل من آرائهم ويُرفض ، ويناقشون فيما يقولون ويفعلون ، والتسليم لهم - بغير مناقشة - ذل وعبودية ، وإهدار لنعمة العقل وملكة البحث »[(٢)] ، ويُدخل أبو المجد في هذه الآراء آراء فقهاء الأمة وأئمتها محتجاً في ذلك - على سبيل المغالطة - بأن الإمام أبا حنيفة كان إذا انتهى الأمر به إلى فقه التابعين وتابعيهم يجتهد كما اجتهدوا ، ويقول : «هم رجال ونحن رجال »[(٣)] .

ويصنف أبو المجد عناصر الجمود التي أراد مواجهتها إلى أربعة تيارات معاصرة ، ويجعل على رأسها : التيار المحافظ الذي - كما يقول - : « يفسر

---

(١) حوار لامواجهة ص ٢٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ - ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .

السلفية بأنها التزام ما انتهى إليه الأولون من السلف من آراء ومواقف وأحكام ؛ لايُنكر جواز الاختيار بينها ولكنه يرى في تجاوزها تجاوزاً للإسلام وابتداعاً فيه ، وفتحاً لأبواب الهوى وتحكيماً للمعقول في الشريعة ، وقد جاءت حاكمة للناس لامحكومة بعقولهم وأهوائهم » (١) .

ويُطلق – وهو يتحدث عن الصحوة الإسلامية المعاصرة – على المحافظين على منهج السلف الصالح اسم « مدرسة الجمود على الموجود » ، ويَعدُّها إحدى المدرستين اللتين يموج بهما العالم الإسلامي المعاصر (٢) ، ويقول عن منهج هذه المدرسة : إنه « منهجُ خوف مقيم على الإسلام ، وهلع مذعور على المسلمين من كل نغمة جديدة أو اجتهادٍ جديد يجتاز به أصحابه السدود الكثيفة ، ويخترقون حجب الجمود إلى أفئدة المسلمين وعقولهم ، وكأنما استحفظ أفراد تلك المدرسة – وحدهم – على دين الله وعلى ضمائر العباد » (٣) .

وينكر أبو المجد – في عموم كتاباته – على الملتزمين بالمنهج السلفي محافَظتَهم على شريعة الإسلام من أن تنالها أيدي العبث والتغيير تحت مسمى (التحديث) و (التطور) ، وتَمَسكَهم بالضوابط الشرعية للاجتهاد في الأحكام . ويصفهم – على سبيل الازدراء – ببعض الأوصاف البذيئة ، كقوله : بأنهم «يرفضون أن ينظروا إلى أبعد من مواقع أقدامهم ، ويتصورون أن من حقهم أن يضربوا بين المسلمين وبين سائر العالم بسور غير ذي باب ، أو يتخيلوا أن المسلمين يستطيعون أن يقيموا مجتمعهم على صورة نماذج المجتمعات الإنسانية التي قامت

---

(١) مقال (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر) ، مجلة (العربي) ، العدد (٢٢٢) الصادر في مايو ١٩٧٧م ، ص ١٦ .

(٢) انظر : حوار لامواجهة ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ ، وانظر : ص ٥ – ٦ من المرجع نفسه .



منذ آلاف السنين ، وأن يستغنوا بذلك عن الاجتهاد من جديد ، أولئك يحرثون في البحر ويطلبون غير مطلب ، ولن تتوقف الحياة لتناقش خيالهم المريض » (١) .

ويُرجع سوء تصرفهم وخطأ منهجهم - في نظره - وإشفاقهم من سوء فهم بعض التيارات الإسلامية للإسلام إلى أسباب عدة منها :

« أولاً : الاتجاه إلى اجترار الماضي واستعادة تجاربه الأولى ، والذهول عن حقائق الحاضر وتغيرات المستقبل » (٢) .

«وثانياً : الاتجاه إلى التمسك بحرفية النصوص ، وتعطيل دور العقل في عملية تغيير المجتمع» (٣) .

ويقول راداً عليهم تحذيرهم مما في الدعوة إلى تحديث الإسلام من مزالق ومحاذير : « إن خطر الجمود والعقم هو الخطر الأكبر الذي ينبغي أن نبدأ بالتنبيه إليه ، وإن تحريك المسلمين عامتهم وعلمائهم إلى خوض معركة التجديد والاجتهاد وتحمل تبعاتها يحتاج من الشجاعة والصبر إلى أضعاف مايحتاج إليه التذكير بهذه المحاذير » (٤) .

ويقول أيضاً - منتقداً منهجهم في جعل ولاء المسلم لدينه وعقيدته لا لوطنه وقومه - : « ومن الناس من يرى أن الإسلام هو وحده مصدر القيم ومُحدد مضمون الثقافة ، وأنه وحده - عند المؤمن - أساس الارتباط بالأمة ، وأن محاولة صرف المسلمين عن هذا الولاء إلى ولاءات عرقية يُعَدُّ رجعة إلى الوراء وتفتيتاً لوحدة المسلمين وتوهيناً لأخوة الإسلام ، كما يرون فيما يصاحب الدعوة القومية

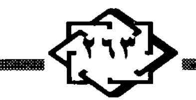
---

(١) المرجع السابق ص ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٥ .

(٤) مقال (الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه) ، مجلة (العربي) ، العدد (٢٢٥) الصادر في أغسطس ١٩٧٧م ص ١٥ .



- عند بعض دعاتها - من مناداة بالعلمانية ؛ أمراً مناقضاً تماماً لطبيعة الإسلام ولايسع مسلماً قبوله »[١] . ويرى أن الصواب هو « أن يظل العربي المسلم عربي الثقافة واللسان ، عربي التوجه السياسي ، مدركاً لخصوصية الرابطة الثقافية والمصلحة التي تربطه بالعرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين »[٢] .

ويقول أبو المجد كذلك منتقداً موقفهم من حق التشريع : « هناك من يرى أن التشريع في الجماعة المؤمنة لايكون لغير الله ، وأن التشريع من جانب البشر مشاركة لله تعالى في حاكميته ، وهو لذلك يكاد - عملياً - يحصر دائرة التشريع في النصوص ، ويخشى أشد الخشية من نداءات الأخذ بالمصالح واعتماد دور العقل في التشريع ، وقد يضيف بعضهم إلى ذلك أن لاحاجة بالعرب والمسلمين إلى إقحام العقل في هذا الميدان ، لأن الكتاب والسنة يغنيان ، ولأن القرآن جاء كما يقول الحق سبحانه وتعالى ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] ، ثم قد يضيف بعض العامة إلى ذلك تصوراً مؤداه أن التشريع الإسلامي قائم وموجود وكامن في أقوال السلف والعلماء ، وأنه مامن مسألة تعرض لنا اليوم إلا ولها حكم في الكتاب والسنة ، ولها شرح وتفصيل وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء والأصوليين»[٤] .

والإسلام عند أبي المجد لاصلة له بتنظيم أمور الحياة وتقديم الحلول الثابتة للمشكلات ، وليس من مقتضياته هدم القوانين الوضعية لإقامة قوانين جديدة على أسس الإسلام الاعتقادية ، حيث يقول : « إنه إن كان الإسلام نظاماً شمولياً بحكم وحدة مصدره وترابط قيمه وأحكامه ، وبحكم وحدة الكيان

---

(١) حوار لامواجهة ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) سورة النحل الآية ٨٩ .

(٤) حوار لامواجهة ص ١٨ .

الإنساني الذي يتعامل معه، وإذا كانت هذه الشمولية تجعل منه ديناً ودولة وعقيدة ونظاماً كما يُقال بحق ، فإن هذا لايعني بالضرورة أنه فَصَّل أحكام بناء الدولة ودقائق نظام الاقتصاد »[١] . ويرفض ماسماها « النظرة الدينية الشمولية التي تستغرق أحوال الفرد والجماعة على اختلافها ، وتعالج أمورها من منظور ديني خالص يستمد شرعيته ومضمونه معاً من النصوص الدينية التي يُعتبر التسليم بها جزءاً أساسياً من أجزاء اليقين الديني »[٢] ، ويرى الصواب في « أن الدين - والإسلام بصفة خاصة - يمتد اختصاصه إلى جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين به ، ولكنه امتداد عناية ورعاية وتوجيه ، وليس - بالضرورة - اختصاص تدخل مباشر بالتنظيم وتقديم الحلول النهائية الثابتة »[٣] . ويقول : «يُسرف البعض في تصوير تميز الإسلام عقيدة وشريعة عن كل ماعداه ، ويتصور لذلك أن تطبيق الشريعة يعني أولاً سقوط كل التشريعات الوضعية المطبقة في بلاد المسلمين ، وإقامة نظام جديد تماماً على أسس اعتقادية وأخلاقية جديدة »[٤] .

ويرفض أبو المجد رفع شعار (حاكمية الله على خلقه) في البلاد الإسلامية، وكذا شعار (لاحكم إلا لله) ، وذلك لأنهما - في نظره - من شعارات الخوارج ومبعث فتنة وتفرق بين المسلمين ، فنراه يقول : « والحق أننا لانستريح البتة لهذا التعبير - الحاكمية -»[٥] . ويقول أيضاً : « والحق أن شعار (لاحكم إلا لله) منذ رفعه الخوارج في وجه علي رضي الله عنه إلى يومنا هذا كان مبعث فتنة وباب فوضى ومدخل تشرذم وتفرقة بين المسلمين »[٦] .

---

(١) مقال (مواجهة مع عناصر الجمود) ص ٢٠ .

(٢) و (٣) حوار لامواجهة ص ١٦ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨ .

(٥) المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٦) المرجع السابق ص ١٣٦ .

ويعتقد أبو المجد بطلان قول العلماء : « إنه لامدخل للعقل في التشريع ، لأن الحكم لله وحده وحق التشريع لايملكه أحد سواه ؛ دخولاً في طاعته واعتزازاً بحاكميته»[١] ، ويدعو - في اتجاهه التحديثي - إلى « توسيع دائرة العقل والإفساح له ليؤدي دوره في ميدان التشريع »[٢]، وذلك على النحو التالي :

١ - التوسع في فتح باب الاجتهاد ، وعدم الاقتصار فيه على الفروع فحسب ، بل والأصول أيضاً ، حيث يقول : « والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها ، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك ، وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها أفضى بهم بحثهم إلى وقفة مع الأصول »[٣] .

٢ - الاعتماد على مقاصد الشريعة دون نصوصها ، فهو ممن يرون « أن الشريعة مقاصد قبل أن تكون نصوصاً ، وأن تكاليفها كلها ترجع إلى تحقيق مقاصدها ، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق تلك المقاصد في حالات جزئية هي ماجاءت به النصوص »[٤]، وأن التعويل في الأحكام الشرعية إنما هو على تحقيق المصالح ، فالمصالح - في نظره - غاية التشريع وأساس العلة التي يرتبط بها كل حكم شرعي ، فإذا زال هذا الأساس أو تَغيَّرت تلك الغاية تَغيَّر معها الحكم الشرعي . ولذا نجده يعيب على المسلمين المحافظين على دينهم احتياطهم في الأخذ بالمصالح ، وقيامهم بربطها بالنصوص الشرعية مما يؤدي - في نظره - إلى إلغاء دورها بوصفها مصدراً مستقلاً من مصادر الأحكام[٥] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٥.

(٤) المرجع السابق ص ١٨ .

(٥) انظر : المرجع السابق ص ٤٧ .

٣ - رَبْط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها ، ونَسْف قاعدة (أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب) ، فنراه يقول : « والنصوص في تطبيقها على الوقائع لابد أن يُحدد معناها لغة واصطلاحاً ، وأن يُعرف سبب نزولها وظروف تطبيقها ، إذ هي لاتنفك عن ذلك كله أبداً . ومهما قال الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب فهذا أيضاً لايؤخذ بغير مناقشة ، فكم فعل للنبي ﷺ - وأفعاله ﷺ نوع من السنن - جاء مرتبطاً بإطار موضوعي معين معالجاً لظروف قائمة وثابتة وعارضة ، ومن هنا لايستغني مجتهد عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه»[١] . ويقول أيضاً متحدثاً عن تغير الأحكام بتغير الزمان : « هذا أدق أبواب الاجتهاد وأصعبها وأقربها إلى مواطئ الزلل ، والحجة الرئيسية التي يثيرها الرافضون لهذا الباب جملة أنه لانسخ في الأحكام بعد انقطاع الوحي بانتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، وأن التغيير - بعد عهد النبوة - لايمكن إلا أن يكون تغييراً في الفتيا أو القضاء أي في الاجتهاد ، والواقع أن الفارق بين الأمرين لايظهر إلا حيث يكون في الأمر نص قرآني أو نبوي لايحتمل التأويل ، ولكن تقوم القرينة على ارتباطه بواقعة معينة هي سبب نزوله ووروده ، فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله . ومن هذا الباب أيضاً مانجده أحياناً من قول بعض المجتهدين عن حكم معين : إن ذلك كان والناس حديثو عهد بشرك أو جاهلية ، بمعنى أنه إذا تباعد الزمن واستقر الإيمان وزالت مخاوف الشرك الجلي لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة ولا لزوم»[٢] . ويضرب على ذلك مثالاً ، وهو قول النبي ﷺ : « **خالفوا المشركين وَفّروا اللحى واحفوا الشوارب** »[٣] ، حيث يرى أن الحكم الشرعي المستفاد من هذا

---

(١) مقال (مواجهة مع عناصر الجمود) ص ١٩ .

(٢) حوار لامواجهة ص ٤٦ .

(٣) سبق تخريجه في ص ٢٥٨ من هذا البحث.

الحديث ، وهو : وجوب إعفاء اللحى وحف الشوارب إنما هو تشريع زمني روعي فيه زي المشركين وقت نزول الوحي على النبي ﷺ وقُصد فيه مخالفتهم في هذا الزي ، وأزياء الناس لا استقرار لها [١] .

٤ - تقسيم السنة إلى سنة تشريعية وغير تشريعية ، وذلك بالاعتماد على مبدأ التمييز بين بشرية الرسول ﷺ ونبوته ، وفي هذا يقول أبو المجد : « والنبي ﷺ بشهادة القرآن وحكمه الذي لا يرده كلام فلاسفة ولا متكلمين « بشر مثلنا يوحى إليه » ، والوحي إليه ﷺ هو جميع القرآن وبعض ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ، وليس كل ما صدر عنه من هذه الأحوال الثلاثة وحياً يوحى ، فهذا أيضاً باطل بالعقل وباطل بالنقل ، فبشريته ﷺ حاضرة في سيرته حضور نبوته ، وهو باطل بالنقل لقوله ﷺ : « **إنما أنا بشر مثلكم ، فإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر** »[٢] ، وهو الحديث الذي تقول فيه رواية مسلم : « **أنتم أعلم بشؤون دنياكم**»[٣] ، ومن الحق والإنصاف لعلماء الإسلام أن نُذكِّر كثيراً من الناسين أنهم فَرَّقوا - بعبارات مختلفة - بين ما هو تشريع من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وما هو دون ذلك ، ذاهبين تارة إلى التفريق بين ما هو من العادات وما هو من العبادات ، وذاهبين تارة أخرى إلى بيان ما فعله ﷺ اجتهاداً منه تحقيقاً لمصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة »[٤] . ويقول أيضاً - محدداً المسائل التي ينبغي ضبطها عند التفريق بين التجديد في الإسلام والانفلات منه -: « الثانية : تحديد ما يُعد تشريعاً وما لا يُعد تشريعاً من أقوال النبي ﷺ وأفعاله ،

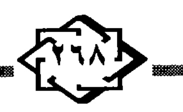
---

(١) انظر : حوار لا مواجهة ص ٤٧ .

(٢) يُنقص أبو المجد من هذا الحديث قوله ﷺ : « **إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به** » . وقد سبق تخريجه في ص٢٥٧ من هذا البحث.

(٣) رواية مسلم بلفظ : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » صحيح مسلم ، كتاب (الفضائل) ، باب (وجوب ما قاله ﷺ شرعاً) جـ ١٥/ ص ١١٨ .

(٤) مقال (مواجهة مع عناصر الجمود) ص ١٩ - ٢٠ .



وأساس الحاجة إلى هذا التحديد ماقررناه وأجمع عليه المسلمون وشهد له القرآن الكريم من أن النبي ﷺ بشر يوحى إليه ، وأن بشريته حاضرة في حياته حضور نبوته ، وأن كثيراً من أقواله وأفعاله قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية دون أن يكون المقصود منها التشريع وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده »[١] .

وقد ضرب أبو المجد أمثلة عديدة للمسائل التي يرى ضرورة الاجتهاد وإعمال العقل فيها للخروج برأي يجيزها - بعد أن كانت محرمة - مواكبة لظروف العصر ومقتضيات التطور ، ومن تلك المسائل :

أ) التدرج في تطبيق أحكام الإسلام وشريعته في المجتمعات الإسلامية المعاصرة[٢] .

ب) النظر في إباحة الفوائد الربوية عن طريق التعامل مع البنوك والمؤسسات المالية الاستثمارية بدل أن « يعيش المسلم المعاصر حياة تحكمها الحيرة والقلق ، فإما أن يُمسك عليه ماله ويحبسه عن عالم تستثمر فيه الثروات بالفائدة ، وإما أن يتعامل مع الواقع وفي قلبه منه شبهة »[٣] .

جـ) النظر في إباحة سماع الموسيقى والغناء والعزف على المعازف ، سيما وأن الشباب «يتطلعون اليوم إلى ترويح قلوبهم المُعنَّاة في هذا الزمن الصعب الذي تثقل وطأته على الأعصاب »[٤] .

وهناك كُتَّاب ومفكرون آخرون غير هؤلاء ، يمكن تصنيفهم ضمن هذا

---

(١) مقال (الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه) ص ١٦ .

(٢) انظر : حوار لامواجهة ص ٩٤ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المرجع السابق ص ٩٦ .

الاتجاه، ولكن حد ضيق المقام هنا من التحدث عنهم وذكر أقوالهم(١) .

مناقشة أصحاب هذا الاتجاه والرد على دعاويهم :

عند النظر في الأقوال والآراء السابقة لأصحاب هذا الاتجاه تبين لي أنها تشتمل - بوجه عام - على الدعاوي والشبهات التالية (٢) :

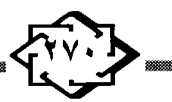
الدعوى الأولى :

أن سنة رسول الله ﷺ تنقسم إلى سنة تشريعية يلزم العمل بها ، وسنة غير تشريعية لايلزم العمل بها ، وأنه يدخل في القسم الثاني مسائل باب (المعاملات) في الفقه الإسلامي لأنها من أمور دنيانا التي نحن أعلم بها ، كما يدخل فيه تصرفات الرسول ﷺ في القضاء والإمامة بحجة أن هذا هو ماذهب إليه

---

(١) وذلك كالدكتور محمد فتحي عثمان في كتابه (الفكر الإسلامي والتطور) ، والدكتور حسن صعب في كتابه (تحديث العقل العربي) في الصفحات ١٠١ - ١١٣ من ط الثالثة ١٩٨٠م ، دار العلم للملايين - بيروت . وعبدالمجيد بوقربة في كتابه (الحداثة والتراث) في الصفحات : ٢٢ ، ٢٨ - ٣٠ ، ٤٥ - ٤٦ ، من ط الأولى ١٩٩٣م ، دار الطليعة ، بيروت - لبنان . وفهمي هويدي في مقاله المنشور في مجلة (العربي) في العدد (٢٣٥) الصادر في رجب ١٣٩٨هـ/ يونيو ١٩٧٨م بعنوان (وثنيون أيضاً عبدة النصوص والطقوس) ص ٣٤ - ٣٧ ، وفي مقاله الآخر المنشور في جريدة (الأهرام) في العدد (٣٧٣٥١) الصادر في ١٤ مارس ١٩٨٩م ، بعنوان (غرباء الزمان والمكان) ص ٧ . والدكتور سليمان الشوايثي في بحثه المنشور في مجلة (الشريعة والدراسات الإسلامية) الكويتية في العدد (٢٢) الصادر في ذي القعدة ١٤١٤هـ/ مايو١٩٩٤م ، بعنوان (مفهوم السلف والسلفية قديماً وحديثاً) في الصفحات : ٢٠٧ - ٢٣٨ .

(٢) لاشك أنه من الصعوبة بمكان في هذا المقام تَتَبُّع كل ماورد في تلك الأقوال والآراء من دعاوي وشبهات والرد عليها رداً تفصيلياً ، حيث يتطلب ذلك دراسة مستقلة ، كما أن بعضها غير محتاج إلى مناقشة ورد لشدة تهافته وظهور بطلانه . ولذا اقتصرتُ هنا على بيان أبرز هذه الدعاوي والشبهات مما يُمثل قاسماً مشتركاً بين أصحاب هذا الاتجاه ثم الرد عليها رداً إجمالياً .



الإمام القرافي ؛ حيث قَسَّم تصرفاته ﷺ إلى أربعة أنواع هي : تصرفاته بالرسالة ، وبالفتيا ، وبالحكم ، وبالإمامة . وبَيَّن أن تصرفاته في النوعين الأخيرين غير ملزمة .

وأن الدليل على أن من سنته ﷺ مالا يُعدُّ تشريعاً ملزماً : حديث تأبير النخل الذي أشار فيه ﷺ على أهل المدينة ألا يؤبرون ، فلما تركوا التأبير تلف الثمر ، فقال لهم : «أبروا أنتم أعلم بأمور دنياكم » . وحديث مشورة الحباب بن المنذر على النبي ﷺ في غزوة بدر أن ينزل منزلاً آخر غير الذي نزله لأسباب حربية بَيَّنَها له فأخذ ﷺ بمشورته، فلو كانت السنة كلها تشريعية لما تنازل عن رأيه وأخذ بمشورة الحباب . ولأنه عليه الصلاة والسلام بشهادة القرآن (بشر مثلنا يوحى إليه)[١] ، والوحي إليه هو جميع القرآن وبعض ماصدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ، وليس كل ماصدر عنه من هذه الأحوال الثلاثة وحياً يوحى ، وبشريته ﷺ حاضرة في سيرته حضور نبوته ، فكثيراً من أقواله وأفعاله قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية دون أن يكون المقصود منها التشريع وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده .

الرد عليها :

هذه دعوى مركبة ، تتضمن شبهات عدة نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : تقسيم السنة إلى سنة تشريعية وأخرى غير تشريعية تقسيم باطل . والصواب الذي ليس بعده صواب أن كل ما أُقر عليه رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير قبل وفاته ثم لم يُنسخ هو شرع ودين يُتعبَّد الله به ، ولكن هذا الدين والتشريع يختلف حكمه ، فمنه ماهو فرض عين ، ومنه ماهو فرض كفاية ،

---

(١) نص الآية هو قوله تعالى على لسان نبيه ﷺ ﴿ **قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ** ﴾ فصلت ٦ .

ومنه ماهـو واجـب ، ومنه ماهو سنة مؤكدة ، ومنه ماهو مندوب ، ومنه ماهو مبـاح . وكل من عمل شيئاً من ذلك بنية التقرب إلى الله عز وجل يثاب على فعله، سواء كان فرضاً أو سنة مؤكدة أو مندوباً أو مباحاً . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « كل ماقاله النبي ﷺ بعد النبوة وأُقر عليه ولم يُنسخ فهو تشريع ، لكن التشريع يتضمن الإيجاب والتحريم والإباحة»(١) . وقد قال الله تعالى ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾(٢)، ومالم يكن في ذلك اليوم ديناً فلن يكن اليوم ديناً ، وحدود الشريعة حددها رسول الله ﷺ ، وليس لأحد بعده أن يحذف منها أو يضيف إليها ، لأن أمور الدين توقيفية ، فالله تعالى هو المشرع ، والرسول ﷺ هو المبلِّغ ، وماعلينا إلا التسليم . يقول الإمام محمد بن شهاب الزهري : « من الله عز وجل الرسالة ، وعلى رسول الله ﷺ البلاغ ، وعلينا التسليم »(٣) . وحذف شيء مما جاء به الرسول ﷺ لايقل خطراً وإثماً عن إضافة شيء جديد ، وقد جعل الله رسوله ﷺ قدوة المؤمنين فقال : ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً**﴾(٤)، وهذا يعم كل نواحي حياته الشريفة بلا تمييز إلا ماخصه الله به كتزوجه بأكثر من أربع زوجات ووصاله في الصيام(٥) . وأمر سبحانه بطاعة رسوله ﷺ بدون قيد أو شرط فقال ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾(٦)، وقال أيضا ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ**

---

(١) مجموع الفتاوى جـ١٨/ ص ١١-١٢ .

(٢) سورة المائدة الآية ٣ .

(٣) صحيح الإمام البخاري ، كتاب (التوحيد) ، الباب (٤٦) ، جـ١٣/ ص ٥٠٣ .

(٤) سورة الأحزاب الآية ٢١ .

(٥) انظر : الأمين الحاج أحمد - مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي ص ٨٠ - ٨١ .

(٦) سورة الحشر الآية ٧ .



وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾(١) ، وقال ﷺ : « **إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم** »(٢)، وعن عبدالله بن عمرو رضي الله عنه أنه كان يكتب كل ماسمع من النبي ﷺ فقالت له قريش : إن رسول الله ﷺيتكلم في الغضب والرضا فلا تكتب كل ماتسمع ، فسأل النبي ﷺ عن ذلك ، فقال له : « **اكتب فوالذي نفسي بيده مايخرج منه إلا حق** » وأومأ بإصبعه إلى فيه(٣) .

إذن فكل ماصدر عن النبي ﷺ تشريع لأنه يدل على حكم شرعي ، سواء في ذلك مسائل باب العبادات أو المعاملات أو العقوبات ، ويدخل فيه أيضاً ماصدر عنه ﷺ من أفعال بمقتضى جبلته البشرية وطبيعته الإنسانية ؛ فهذا النوع من الأفعال وإن لم يكن فيه أسوة أو قدوة ولايتعلق به أمر باتباعه ولانهي عن مخالفته ، إلا أنه يدل على الإباحة ، والإباحة من الأحكام الشرعية(٤)، فالمباح قسم من أقسام السنة ، والسنة ليست على درجة واحدة من درجات الإلزام ، ثم « أليس تحليل الحلال من أهم مقتضيات الإيمان ؟ ألا يقدح في الإيمان تحريم الحلال

---

(١) سورة النساء الآية ٥٩ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة) ، الباب (٢) ، الحديث رقم (٧٢٨٨) جـ١٣/ ص ٢٥١ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الفضائل) باب (وجوب اتباعه ﷺ) جـ ١٥/ ص ١٠٩ .

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في (جامع بيان العلم) جـ ١/ ص ٨٥ . ورواه أبو داود في سننه في كتاب (العلم)، باب (في كتاب العلم) برقم (٣٦٤٦) جـ ٣/ ص ٣١٨. وقال الحافظ ابن حجر : « ولهذا - أي الحديث المذكور - طرق أخرى عن عبدالله بن عمرو يقوي بعضها بعضاً » ، فتح الباري جـ ١/ ص ٢٠٧ . وأخرجه الحاكم في (المستدرك) جـ ١/ ص ١٨٦ ، وقال : « حديث صحيح الإسناد » .

(٤) راجع : إرشاد الفحول - للشوكاني ص ٣٥ .

أو تحليل الحرام ؟ ، فإذا كان الحل والجواز بمثل هذه الأهمية ، فكيف تكون السنة التي تدل على هذا الحل وهذه الإباحة سنة غير تشريعية ؟!!»(١) .

ثانياً : إدراج ماجاء في السنة من مسائل باب (المعاملات) ضمن السنة غير الملزمة بحجة أنها من أمور دنيانا التي نحن أعلم بها خطأ جسيم ، ذلك أن كل مابينه الرسول ﷺ وجاءت به سنته فهو من أمور الدين التي يجب على كل مسلم الالتزام بها ، ومما يؤكد ذلك أمران :

« الأول : أن النبي ﷺ لم يبين لنا فرقاً واضحاً في سنته بين أمور الدنيا وأمور الدين ، ولو كان مثل هذا التقسيم حقيقة قائمة لأوضح لنا كيف نميز بين القسمين تمييزاً لا نقع معه في لبس ، لأن الحاجة لاشك ماسة لمثل هذا التمييز ، فلما لم نجد بياناً عنه ﷺ مع قيام الحاجة إليه تأكدنا أن التقسيم إلى سنة خاصة بأمور الدين وسنة خاصة بأمور الدنيا تقسيم لاوجود له . وحتى أولئك الذين وَلَّدَ وهمهم هذا التقسيم لم يستطع أحد منهم أن يقدم معياراً صحيحاً للتمييز بين ماظنوه سنة تشريعية وغير تشريعية ، ولن يستطيعوا لأن هذا التمييز لايقوم إلا في أذهانهم فقط .

والثاني : أن الصحابة والتابعين وأئمة المجتهدين والفقهاء وقادة الرأي والفكر خلال أربعة عشر قرناً لم يُعرف عن أحد منهم أنه ردَّ سنة من سنن الرسول ﷺ بحجة أنها خاصة بأمور الدنيا ، [مع تنوع أقوالهم] ورد بعضهم على بعض عند تعارض الأدلة»(٢) .

ثالثاً : تصرفات الرسول ﷺ في القضاء والإمامة إنما هي تشريع يلزم العمل

---

(١) بسطامي سعيد - مفهوم تجديد الدين ص ٢٤٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٢ . وانظر : الأمين الحاج أحمد - مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي ص ٨١ - ٨٢ .

به ، وأما ماذهب إليه الإمام القرافي من تقسيم تصرفاته ﷺ إلى أربعة أقسام : تصرفات بوصفه رسولاً ، وبوصفه مفتياً ، وبوصفه قاضياً ، وبوصفه إماماً (رئيس دولة) ، فليس فيه أدنى حجة على ماذهب إليه أصحاب اتجاه التحديث من اعتبار تصرفاته ﷺ في القسمين الأخيرين ليست من السنة التشريعية الملزمة ، فإذا تَمعَّنَّا فيما ذكره الإمام القرافي يتضح أن مقصوده - رحمه الله - من تقسيماته تلك « هو التفرقة بين الأمور الخاصة بالسلطة التنفيذية والتي لايجوز للأفراد العاديين مباشرتها ، والأمور الخاصة بالسلطة القضائية والتي لايجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن ، وبين الأمور التي ترك للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات . فالمقصود من كلام القرافي البحث عن ذلك في تصرفات الرسول ﷺ بياناً للاختصاصات ، وتوزيعاً للسلطات ، وحصراً لما يدخل تحت اختصاص كل سلطة من سلطات الدولة[(١)] . ولايفهم من كلامه بحال أن تصرفات الرسول في قسمي الإمامة والقضاء ليست تشريعية ، بل إن صفة الرسالة وهي الوظيفة التشريعية لاتفارق الرسول حتى وهو حين يتصرف باعتباره رئيس دولة ، أو حين ترفع إليه الخصومات ويقضي فيها بوصفه قاضياً ، فهو حين يقسم الغنائم ، أو حين يقيم الحدود ، أو حين يعلن الحرب - وكل ذلك من تصرفات الإمام (رئيس الدولة) - تشريعه في هذه الأمور تشريع لازم لكل إمام بعده وكذلك أحكامه القضائية »[(٢)] .

رابعاً : حديث تأبير النخل برواياته المتعددة لايجوز الاحتجاج به على أن من سنته ﷺ مالا يُعدُّ تشريعاً ملزماً ، لأنه خارج محل النزاع لسببين [(٣)] :

---

(١) راجع : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام - للقرافي ص ٨٦ - ١٠٨ ، بتحقيق : عبدالفتاح أبو غدة ، ط عام ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب - سوريا .

(٢) بسطامي سعيد - مفهوم تجديد الدين ص ٢٥٦ - ٢٥٧ بتصرف يسير .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

أحدهما : أن النبي ﷺ لم يصدر منه في هذا الحديث أمر للقوم بترك التلقيح، ولم يصدر منه خبر أن التلقيح مفيد أو غير مفيد ، بل هو قد ظن ظناً وأساء القوم فهم هذا الظن فتركوا التلقيح بناء عليه . ونجد هذه الحقيقة صريحة في رواية موسى بن طلحة عن أبيه قال : « **مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل ، فقال : مايصنع هؤلاء؟، فقالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح ، فقال رسول الله ﷺ : ما أظن ذلك يغني شيئاً ، قال: فأُخبروا بذلك فتركوه ، فأُخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال : إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل** »[١] . يقول ابن تيمية موضحاً ذلك : « والمقصود أن جميع أقواله يستفاد منها شرع . . . ، وهو ﷺ لم ينههم عن التلقيح لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم ، كما غلط من غلط في ظنه أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود »[٢] . ويؤكد الإمام النووي هذه الحقيقة فيقول : « قال العلماء : ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً »[٣] .

الثاني : أن مسألة تلقيح النخل تُعدُّ من أمور معايش الدنيا التي لم يتعرض لها النبي ﷺ ببيان ، والتي يتعامل معها المرء بحسب خبرته ويكون هو أعلم بها ، شأنها في ذلك شأن خياطة الملابس وصنع السيوف والدروع ونصب الخيام وطبخ الأطعمة . . . ، ولهذا قال ﷺ في بعض روايات الحديث : « إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به »، وقال : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . والنزاع إنما هو في المسائل التي أقرها النبي ﷺ أو فعلها أو صدرت فيها الأوامر والنواهي منه وأُقر

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الفضائل) ، باب (وجوب امتثال ماقاله ﷺ شرعاً) جـ ١٥/ ص ١١٦ - ١١٧ .
(٢) مجموع الفتاوى جـ١٨ / ص ١٢ .
(٣) شرح النووي لصحيح الإمام مسلم جـ ١٥/ ص ١١٦ .

عليها قبل وفاته .

خامساً : لايجوز الاحتجاج بحديث مشورة الحباب بن المنذر على النبي ﷺ في غزوة بدر على أن من السنة مالا يُعد تشريعاً ملزماً لسببين[١] :

الأول : أن هذا الحديث غير ثابت ، فقد رواه ابن هشام في سيرته وفي روايته له جهالة ، ورواه الحاكم في « المستدرك » وفي سنده من لايُعرف ، وقال عنه الذهبي : حديث منكر ، وذكره ابن كثير في البداية والنهاية وفي رواته متهم[٢] .

الثاني : أنه على فرض صحة ثبوت الحديث فليس فيه دلالة على صحة ماذهب إليه أصحاب اتجاه التحديث ، لأنه قد ورد في بعض رواياته أنه بعد مشورة الحباب نزل جبريل عليه الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ فقال : الرأي ما أشار إليه الحباب ، فقال رسول الله ﷺ : « **ياحباب أشرت بالرأي** »[٣] . فإذا قبلنا ثبوت حادثة الحباب هذه فينبغي أن يعلم أن الوحي قد أقرها صراحة ، فلا تكون حينئذ راجعة إلى الرأي والخبرة وحدها . ولأنه على الصحيح من أقوال العلماء أن النبي ﷺ كان يجتهد برأيه أحياناً في أحكام الشرع من غير وحي ، وأحياناً كان يشاور أصحابه في أمور لايشك أنها من الأمور الدينية . فقد روي «أنه شاور أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفاداة الأسارى يوم بدر ، فأشار عليه أبو بكر بأن يفادي بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : ﴿**لَوْلا**

---

(١) انظر : بسطامي سعيد - مفهوم تجديد الدين ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .

(٢) انظر في هذا كلاً من : سيرة ابن هشام جـ ٢/ ص ١٩٢ ، والمستدرك للحاكم جـ ٣/ ص ٤٨٢ ، والبداية والنهاية لابن كثير جـ ٣/ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ . وزاد المعاد لابن القيم جـ ٣/ هامش ص ١٧٥ .

(٣) المستدرك جـ٣/ ص ٤٨٣ . وانظر : البداية والنهاية جـ٣/ ص ٢٦٧ .



كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١] ، ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي إلى أن نزل الوحي بخلاف مارآه . . . وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبدالله بن زيد رضي الله عنه وذكر مارأى في المنام من أمر الأذان فأخذ به وقال : ألقها على بلال ، ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي »[٢]. ولافرق في سنة النبي ﷺ بين أن يأتي بها الوحي ابتداءً أو تصدر عن رأيه لأنه لايُقر على الخطأ بخلاف سائر المجتهدين ، فإذا بيَّن ﷺ أمراً من رأيه وأُقر عليه كان ذلك صواباً لامحالة ، وصار ذلك بسكوت الوحي عليه وموافقته له ضمناً وإقراره عليه كأنه صدر من الوحي ابتداءً .

الدعوى الثانية :

أن قضايا الاعتقاد مسائل فكرية ، وأن الفكر يتغير بتغير الزمان والمكان ، فالعقيدة إذن متجددة متغيرة ، وعلى المسلمين أن يختاروا مايناسبهم من المناهج بحسب الظروف والملابسات التي يعيشونها .

الرد عليها :

هذه دعوى باطلة نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : لايجوز بأي حال من الأحوال عَدُّ قضايا الاعتقاد مجرد مسائل فكرية ، فمساواة تلك القضايا بمسائل الفكر خطأ جسيم لوجود الفرق الكبير والبون الشائع بينهما ، ذلك أن قضايا الاعتقاد قضايا أصولية قطعية مصدرها

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٨ .

(٢) أصول السرخسي جـ ٢/ ص ٩٣ - ٩٤ ، بتحقيق : أبي الوفاء الأفغاني ، ط عام ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م ، دار الكتاب العربي - القاهرة .



الوحي الثابت المعصوم في القرآن الكريم والسنة النبوية ، فلها عصمة وقداسة الإسلام نفسه ، بينما مسائل الفكر هي ما أنتجه وأفرزه العقل الإنساني عبر تاريخه الطويل ، وهو عقل غير معصوم حيث يوصم بالكثير من العيوب والنقائص ، كما أنه غير مقدس يحتمل الخطأ والصواب وهو عرضة للتغيير والتبديل في كل زمان ومكان .

ثانياً : ليس للمسلم الخيار في المنهج العقدي الذي يدين الله به ، فالعقيدة توقيفية وكذلك منهجها توقيفي لايجوز الزيادة عليه ولا النقصان منه ، ولايجوز استبداله بمنهج مغاير لما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام . وهذا المنهج قد بَيَّنه الكتاب والسنة ولم يدعا فيه مجالاً للاجتهاد ، وهو من الثوابت التي لاتتغير ولاتتبدل على مر الأيام وكر الدهور ويلزم كل مسلم اتباعه ، ولايسع إنساناً يؤمن بالله واليوم الآخر مخالفته بحال من الأحوال ، لقوله تعالى : ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا**﴾(١) ، ولقوله : ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾(٢) ، ولقوله : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾(٣) ، ولقوله : ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا**﴾(٤) ، ولغيرها من الآيات الكريمات الواردة بهذا الشأن . ولقوله ﷺ : « **عليكم بسنتي**

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٦ .

(٢) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٣) سورة النساء الآية ٥٩ .

(٤) سورة آل عمران الآية ١٠٣ .

وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة »[١] ، وقوله : «**إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[٢] ، ولقوله أيضاً : « **تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لايزيغ عنها إلا هالك**[٣] »[٤] .

ثالثاً : يلزم من هذه الدعوى لازم باطل ، وهو أن الرسول ﷺ لم يبين لأمته المنهج العقدي ، وإنما ترك هذا الأمر لاجتهادهم ولظروفهم الخاصة ، فلكل أهل عصر ومصر أن يختاروا المنهج الذي يناسبهم والطريقة التي تعجبهم . وهذا لعمر الله من الأخطاء الواضحة ومن المغالطات البينة ، إذ إن وظيفة الرسل عموماً هي البلاغ المبين ، قال تعالى : ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾[٥] ، فأضاف المبين أي الواضح إلى البلاغ ، وقال سبحانه : ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[٦] . ولولا ذلك لما احتاج الرسل إلى تلك المدد الطويلة ، ولَمَا عانوا تلك المعاناة القاسية المضنية ، ولما واجهوا من أممهم الصد والعناد والقتل والتشريد ، إذ لو كانت وظيفتهم فقط أن يبلغوا الخلق أن يعبدوا الله ولايشركوا به غيره وبالطريقة التي يرونها وبالأسلوب الذي يناسبهم لما وجدوا كبير عناء ، ولما أمرهم الله بالصبر والمصابرة ، ولكن كانت مهمتهم شاقة عسيرة ، لأنها تسعى - بالإضافة إلى الدعوة إلى عبادة الله وحده - إلى أن يُعبد الله بالطريقة التي شرعها سبحانه .

---

(١) سبق تخريجه في ص٢٥ من هذا البحث .

(٢) سبق تخريجه في ص٢٧٢ من هذا البحث .

(٣) سبق تخريجه في ص ٣٢ من هذا البحث .

(٤) انظر : الأمين الحاج أحمد - مناقشة هادئة ص ١٧ - ١٩ .

(٥) سورة النور الآية ٥٤ .

(٦) سورة النحل الآية ٤٤ .

ومما يدل على أن رسولنا ﷺ قد جاء بالبيان الشافي لكل مايحتاجه المسلم بما في ذلك المنهج العقدي قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[(١)] ، وقوله : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا ﴾[(٢)] ، وقوله ﷺ : « **ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به ، ولاعمل يقرب إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه** »[(٣)] ، وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً فأخبرنا عن بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه »[(٤)] .

فالمنهج العقدي واضح بيِّن بالنسبة للمسلم، وثابت ومستقر وملزم ولامجال لتغييره، وهو ماكان عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، وهو متصل السند لأنه موصول بالله وبرسل الله ، ولايمكن أن يرد ﷺ أمته إلى شيء مجهول مبهم[(٥)] .

الدعوى الثالثة :

أنه لابد – لتجديد الإسلام وتحقيق النهضة المنشودة في وقتنا الحاضر – أن نتجاوز منهج متأخري العلماء في الأخذ بالأسلم والأحوط والأضبط ، وألا

---

(١) سورة النحل الآية ٨٩ .

(٢) سورة المائدة الآية ٣ .

(٣) رواه الحاكم في (المستدرك) عن ابن مسعود في كتاب (البيوع) وصححه جـ ٢/ ص ٤ – ٥ ، وذكره المنذري في (الترغيب والترهيب) برقم (٢٥٣٣) جـ ٢/ ص ٥٢٢ – ٥٢٣ ، بتحقيق : سمير العطار وآخرين ، ط الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م ، دار ابن كثير – بيروت. وروى نحوه الإمام الشافعي في (الرسالة) وصححه المحقق أحمد شاكر ص ٨٧ ، ٩٣ – ٩٤ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (بدء الخلق) ، الباب (١) ، الحديث رقم (٣١٩٢) جـ ٦/ ص ٢٨٦ – ٢٨٧ .

(٥) انظر : الأمين الحاج أحمد – مناقشة هادئة ص ٢٣ – ٢٦ .

نتواصى بالمحافظة بل بالانفلات والانطلاق بكل حرية .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى فيما يلي :

أولاً : إن هذه الدعوى فيها إيهام بأن الأخذ بالأسلم والأحوط والأضبط منهج طارئ ظهر في العهود المتأخرة زمن الانحطاط العلمي ، وأنه لم يكن متبعاً لدى العلماء في صدر الإسلام . وهذا غير صحيح ، فعلماء المسلمين منذ زمن السلف الصالح كانوا يؤثرون الأخذ بالأسلم والأحوط والأضبط(١) ، فهذا الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ومن أهل القرون الثلاثة المفضلة يتبع هذا المنهج في فتاويه ، فمن ذلك على سبيل المثال ماجاء في كتابه (الورع) أن أبا بكر أحمد بن محمد المروزي قال : قلت لأبي عبدالله : بعتُ ثوباً من رجل من أهل البدع أكره كلامه ومبايعته ، فقال : دعني حتى أنظر فيها ، فلما كان بَعْدُ سألته فقال : توقَّ أن تبيعه ، قلتُ : فإن بعته وأنا لا أعلم ؟ قال : إن قدرت أن تسترد المبيع فافعل ، قلتُ : فإن لم يمكنني أأتصدق بالثمن ؟ قال : أكره أن أحمل الناس على هذا فتذهب أموالهم ، قلتُ : فكيف أصنع ؟ قال : ما أدري أكره أن أتكلم فيها بشيء(٢) . وهذا الإمام البخاري إمام المحدِّثين يتبع هذا المنهج في صحيحه في مواضع متعددة ، منها على سبيل المثال :

١ - أنه - رحمه الله - قال في صحيحه : « باب مايُذكرُ في الفخذ ، ويُروى عن ابن عباس وَجَرهَدٍ ومحمد بن جحش عن النبي ﷺ : « الفخذ

---

(١) انظر : د . محمود الطحان - مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين ص ٢٠ .

(٢) انظر : الورع ص ٢٢ ، بتحقيق : د . زينب إبراهيم القاروط ، ط الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

عورة»، وقال أنس : « **حسر النبي ﷺ عن فخذه** » ، وحديث أنس أسْنَدُ ، وحديثُ جَرهد أحْوَطُ ، حتى يُخرَجَ من اختلافهم »(١) .

٢ - وقال أيضاً : - بعد أن ساق حديث « **من جامع فلم يُنزل أنه لايجب عليه الغُسل، بل يَغسِلُ مامس المرأة منه ثم يتوضأ ويصلي** » - « الغُسلُ أحوطُ ، وذلك الآخِر(٢) ، وإنما بيَّنا لاختلافهم »(٣) .

ويقول ابن القيم نقلاً عن ابن وهب مانصه : « سمعت مالكاً يقول : لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ، ولا أدركتُ أحداً أُقتدي به يقول في شيء : هذا حلال ، وهذا حرام ، وماكانوا يجترئون على ذلك ، وإنما كانوا يقولون : نكره هذا ، ونرى هذا حسناً ، وينبغي هذا ، ولانرى هذا . ورواه عنه عتيق بن يعقوب ، وزاد : ولايقولون حلال ولاحرام ، أما سمعت قول الله تعالى : ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾(٤) ، والحلال ما أحله الله ورسوله ، والحرام ماحرمه الله ورسوله »(٥) .

ثانياً : أنه يترتب على الانفلات والاندفاع بكل حرية - في تجديد الإسلام - بدون اعتدال وبدون ضابط ولاقيد من الآثار السيئة ، وينتج عنه من العواقب الوخيمة مالا يخفى على عاقل . ولذا جاء الحث في الإسلام على التثبت

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب (الصلاة) ، الباب (١٢) جـ ١/ ص ٤٧٨ .

(٢) أي آخر الأمرين من الشارع أو من اجتهاد الأئمة .

(٣) صحيح البخاري ، كتاب (الغسل) ، الباب (٢٩) ، الحديث رقم (٢٩٣) جـ ١/ ص ٣٩٨ .

(٤) سورة يونس الآية ٥٩ .

(٥) أعلام الموقعين جـ ١/ ص ٣٩ .

والتزام الرفق في الأمور كلها ، فقال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[١] ، وقال النبي ﷺ : « **إن الله يحب الرفق في الأمر كله** »[٢] . ولذا أيضاً التزم فقهاء الأمة وأئمتها بالتثبت والتروي في تجديدهم لأمر الدين ، وهل يَسَعنا إلا ماوسعهم ، ولله در الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبدالعزيز ورضي عنه حين قال لمن سأله عن القدر : «ارض لنفسك مارضي به القوم لأنفسهم ، فإنهم على علم وقفوا ، وببصر نافذ كُفوا ، [وهم] على كشف الأمور كانوا أقوى ، وبفضل ماكانوا فيه أولى»[٣] .

ثالثاً : ما العيب في الورع والاحتياط في الدين واتباع الأسلم وترك مافيه شبهة ، وهو هدي نبوي علمنا إياه رسول الله ﷺ ، فقال : « **دع مايريبك إلى مالا يريبك**»[٤] ، وقال : « **فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام**»[٥] .

الدعوى الرابعة :

أن الفقهاء المسلمين منغلقون ضيقو الأفق ، وأن الحياة العامة وشؤون

---

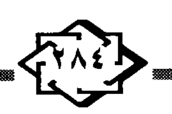
(١) سورة الحجرات الآية ٦ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الأدب) ، الباب (٣٥) ، الحديث رقم (٦٠٢٤) جـ ١٠/ ص ٤٤٩ .

(٣) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب (السنة) ، باب (لزوم السنة) برقم (٤٦١٢) جـ ٤/ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٤) رواه الترمذي في سننه برقم (٢٦٣٧) جـ ٤/ ص ٧٧ ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » ، وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٣٣٧٣) جـ ٣/ ص ١٤٤ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الإيمان) ، الباب (٣٩) ، الحديث رقم (٥٢) ، جـ ١/ ص ١٢٦ . ورواه مسلم في صحيحه - واللفظ له - في كتاب (المساقاة) ، باب (أخذ الحلال وترك الشبهات) جـ ١١/ ص ٢٦ -٢٧ .



الاقتصاد والسياسة تدور من حولهم وهم لايشعرون ، وأنهم أغفلوا حق طاعة ولاة الأمر في كتبهم ومصنفاتهم ، واحتكروا الدين واتخذوه سراً من الأسرار حجبوه عن الناس وأصبحوا بذلك وسطاء بين العباد وربهم وسلطة مركزية تستبد بأمر الاجتهاد .

الرد عليها :

هذه دعوى باطلة تتضمن دعاوى وشبهات عدة نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : أن كل مطلع على تاريخ الفقه الإسلامي والفقهاء المسلمين يعلم يقينا أنهم - رحمهم الله - أبعد مايكونون عن الانغلاق وضيق الأفق والانكفاء على الذات واجتناب مخالطة الناس ومشاركتهم في حياتهم العامة وشؤونهم السياسية والاقتصادية ، ذلك أنهم قاموا بحركة علمية بناءة عبر تاريخ الإسلام ، فاعتنوا عناية فائقة بالفقه الإسلامي ومسائله جمعاً وتأليفاً وترتيباً وتبويباً وتخريجاً(١) ، وبذلوا جهوداً جبارة في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية ، وحاولوا أن يجدوا الحل لكل مايعترض الناس في حياتهم من مشكلات ، وسهلوا طريق الاجتهاد لمن جاء بعدهم بما قَعَّدوا من قواعد ووضعوا من أسس وأرسوا من أصول ، فحفظ الله بهم شريعته وأعز بهم دينه . ولم يعطلوا عقولهم ومداركهم ، ولم يرتضوا لها الجمود ، وإنما دفعوها نحو العمل الدؤوب والفهم الدقيق والعطاء المتجدد انسياقاً مع نصوص الشرع الداعية إلى إعمال الفكر والنظر . ولقد تميز من كان منهم على منهج السلف بنبذه للجمود الفكري والتعصب المذهبي ، فلم يكونوا يعتنقون عقيدة أو يأخذون بحكم في مسألة بدون

---

(١) للاطلاع على جهود الفقهاء والأصوليين في تخريج المسائل الفقهية راجع كتاب (التخريج عند الفقهاء والأصوليين) للدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين .

دليل أو بينة ، ولم يكونوا يتعصبون لرأي معين ويقفون عليه جامدين إذا بان لهم وجه من وجوه الخطأ فيه ، وخلعوا عن أعناقهم ربقة التقليد ، وكان الأئمة الأربعة - رحمهم الله - ينهون تلاميذهم عن اتباع آرائهم إن صح عندهم من الدين مايخالفها ، كما ينهون عن أخذ أقوالهم بغير حجة .

فيروى عن الإمام أبي حنيفة أنه كان يقول : «علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه»(١) ، ويقول أيضًا : «لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه»(٢) .

ويروى عن الإمام مالك أنه كان يقول : «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه ، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»(٣) .

ويروى عن الإمام الشافعي أنه كان يقول : «إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط»(٤) .

ويروى عن الإمام أحمد أنه كان يقول : «لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الثوري وتعلم كما تعلمنا»(٥) ، وفي رواية : «وخذ من حيث أخذوا»(٦) ، ويقول أيضًا : «من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال»(٧) .

---

(١) أعلام الموقعين ج١/ ص ٧٥ .
(٢) المرجع السابق ج٢/ ص٢١١ .
(٣) المرجع السابق ج١/ ص٧٥ ، وجامع بيان العلم ج٢/ ص ٣٢ ، وإيقاظ همم أولي الأبصار ص٧٢ .
(٤) أعلام الموقعين ج٢/ ص ٢٨٢ ، ومجموعة الرسائل والمسائل النجدية ج١/ ص٣٣ .
(٥) مجموعة الرسائل النجدية ج١/ ص ٣٣ .
(٦) أعلام الموقعين ج٢/ ص٢٠١ .
(٧) المرجع السابق .

ويسجل لنا التاريخ الإسلامي معايشة الفقهاء لأحداث أمتهم ومشاركتهم الناس في حياتهم العامة ، وتفاعلهم مع سائر شؤونهم ؛ الاقتصادية والسياسية وغيرها ، ويدل على ذلك مواقفهم الحازمة التي وقفوها من الحكام نصرة للحق وتوجيهاً للحياة الإسلامية، مما عرضهم للامتحان والأذى ، فصمدوا جهاداً واحتساباً .

ومن ذلك على سبيل المثال : أنه لما شعر الأمويون بأن للإمام أبي حنيفة ولاء للعلويين في ثورتهم عليهم مما قد يدفعه إلى بيان مثالبهم ومظالمهم ، عرضوا عليه تولي القضاء بالكوفة فأبى ، فتعرض للسجن والضرب المبرح أياماً متتالية من قبل يزيد بن هبيرة والي بني أمية على الكوفة ، ولما رأى تصميمه على الرفض وخشي عليه من الموت من جراء الضرب خلى سبيله [1] . ثم امتحن امتحاناً أشد وآلم في دولة العباسيين على يد أبي جعفر المنصور لأنه أبى أن يتقلد منصب القضاء في بغداد من خليفة يرى في حكمه الكثير من الظلم ومجاوزة الحق ، فسُجن وعذب ، ثم أُخرج أخيراً من السجن ومنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل وظل على هذه الحال حتى توفاه الله تعالى[2] .

ومن ذلك كذلك : أنه عندما بلغ الإمام مالك رحمه الله أن أبا جعفر المنصور كان يحمل الناس عند مبايعته بالخلافة على الحلف بالطلاق ثلاثاً بأنهم لايرجعون عن بيعتهم إياه ، أفتى في درسه بالمسجد بأن طلاق المكره لايقع ، وتزامن ذلك مع خروج محمد النفس الزكية على الدولة العباسية ، فمُنع الإمام

---

(١) راجع في هذا كلاً من : مناقب أبي حنيفة - للإمام الموفق بن أحمد المكي ص ٢٧٣ - ٢٧٧ ، ط عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م ، دار الكتاب العربي - بيروت . وأبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه - لأبي زهرة ص ٣٣- ٣٥ ، ط الثانية ١٩٤٧م ، دار الفكر العربي - القاهرة .

(٢) راجع : أبو حنيفة - لأبي زهرة ص ٤٠ - ٥٣ .

مالك من الإفتاء بذلك ، فأصر عليه بياناً للحق وإشهاراً للعلم ، فَضُرب بالسياط ضرباً مُبَرِّحاً من قبل والي المدينة بأمر من الخليفة ، وجُذب جذباً شديداً من يديه حتى انخلع أَحد كتفيه ، وحمل إلى داره وأُلزم بالإقامة فيها إقامة جبرية لايُقابل فيها أحداً ولايخرج منها حتى إلى الصلاة(١) .

ومن ذلك أيضاً : وقوف الإمام أحمد بن حنبل في وجه كل من المأمون والمعتصم والواثق رافضاً القول بخلق القرآن ، فأودع السجن مصفداً بأغلاله الشديدة ، وتعرض لصنوف الأذى والعذاب بحضور أئمة المعتزلة .

وتناول الفقهاء مسائل الاقتصاد والسياسة في كتبهم ، كمسائل : الزكاة ، والبيوع، والربا ، والسلم ، والقرض ، والرهن ، والكفالة ، والحوالة ، والجعالة ، والحجر ، والشركة ، والمضاربة ، والمساقاة ، والمزارعة ، والإجارة . . . الخ . ومسائل : نصب الإمام، وشروطه ، وعزله ، والبيعة ، والشورى ، ونظام الحكم وقواعده ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم وحقوق كل منهما وواجباته ، وأحكام أهل الذمة ، وعلاقة الدولة بغيرها في السلم والحرب . . . الخ ، بل إن بعضهم أفرد لها مصنفات مستقلة ، وذلك ككتاب (الخراج) لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت ١٩٢هـ) ، وكتاب (الخراج) أيضاً ليحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٤هـ) ، وكتاب (الأموال) لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) ، وكتاب (السِّيَر الكبير) لمحمد بن حسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، و (الأحكام السلطانية) لأبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) ، و (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية ، و (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لبدر الدين بن جماعة (ت ٧٣٣هـ) ، و (أحكام أهل الذمة) و

---

(١) راجع في هذا كلاً من : مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه - لأبي زهرة ص ٦٦ ومابعدها، ط دار الفكر العربي - القاهرة . وتاريخ المذاهب الإسلامية - لأبي زهرة أيضاً جـ ٢/ ص ٢٠٤ - ٢٠٧ ، ط دار الفكر العربي - القاهرة .



(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لابن قيم الجوزية .

فكيف يمكن بعد هذا كله اتهامهم بالانغلاق وضيق الأفق ، إلا اللهم إذا كانت سعة الأفق التي يريدها أصحاب هذا الاتجاه تعني تَخطّي نصوص الكتاب والسنة وتعطيل الأحكام الشرعية أو تغييرها لتوافق أهواء النفس ورغباتها . وكيف يجوز وصفهم بأن الحياة العامة تدور بعيداً عنهم ؟!!

ثانياً : أن ادعاء إغفال الفقهاء لحق طاعة ولاة الأمر ؛ غير صحيح البتة لأنهم - رحمهم الله - نَصُّوا في كتبهم ومصنفاتهم على وجوب طاعة ولي الأمر ولكن في غير معصية طبعاً ، وكذلك نصوا على أن لولي الأمر أن يتبنى الأحكام الفقهية التي يختارها من اجتهادات الفقهاء ويأمر المسلمين بالعمل بها ، كما نصوا على أن تبنيه للحكم الشرعي يرفع الخلاف وإن كان في المسألة آراء متعددة ، وأن على كل مجتهد أن يترك ما أدى إليه اجتهاده في هذه المسألة ويتبع ماتبناه ولي الأمر[(١)] .

ثالثاً : أن ادعاء احتكار الفقهاء للدين واتخاذه سراً من الأسرار ، وأنهم صاروا بذلك وسطاء بين العباد وربهم ، فيه ظلم كبير لهم وافتراء عليهم بما هم بريئون منه ، فلم يكن فقهاء الإسلام بهذه الصورة في أي عصر من عصور الإسلام ، فمتى استبدوا بأمر الاجتهاد ؟ وفي أي عصر حصل هذا الاستبداد ؟ إن الفقهاء والمجتهدين كانوا علماء محتسبين متبرعين ، ولم تكن لهم سلطة تلزم أحداً بما يقولون ، وإنما تبعهم الناس طواعية بدون إكراه عندما وثقوا بعلمهم ودينهم وأمانتهم ووقرت محبتهم في قلوبهم ، وكان المسلمون أحراراً في أن يأخذوا بقول هذا أو بقول هذا في المسائل الفقهية ، وهذا أمر يعرفه كل مبتدئ من

---

(١) راجع في هذا على سبيل المثال كلاً من : منهاج السنة - لابن تيمية جـ ٢/ ص ٨٦ . وغياث الأمم في التياث الظلم - لإمام الحرمين الجويني ص ٢١٦ ، بتحقيق : الدكتور عبدالعظيم الديب ، ط الأولى ١٤٠٠هـ، الشؤون الدينية بدولة قطر .



طلبة العلم الشرعي[(١)] .

الدعوى الخامسة :

أن اجتهاد علماء وأئمة السلف ومنهجهم إنما هو تجربة قديمة غير ملزمة لنا ، بل غير صالحة في وقتنا الحاضر في ظل هيمنة الحضارة الغربية المعاصرة وسيادة منهجها في العلم والتقنية .

الرد عليها :

نؤجل الرد على هذه الدعوى إلى الفصل الثاني من الباب الثاني المعقود لمناقشة الموقف الماركسي من المنهج السلفي ، حيث إن هذه الدعوى هي أحد المحاور الرئيسة لهذا الموقف .

الدعوى السادسة :

أن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأنه لايمكن تطبيق الشريعة على المستجدات والظروف والأحوال المختلفة المتباينة إلا بتأسيس معقولية الأحكام الشرعية ، وذلك :

١ - باتخاذ تحقيق المصالح أساساً للتشريع .

٢ - وبجعل دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة لامع العلة ، فاعتبار المصلحة هو أصل الأصول كلها .

٣ - وبربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها[(٢)] ، فلابد - مثلاً - من ربط عقوبة القطع في السرقة بأسباب نزولها ، وهي ماكان عليه العرب قبل الإسلام وزمن البعثة النبوية من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي صحراوي ، واعتمادهم

---

(١) انظر : الدكتور محمود الطحان - مفهوم التجديد ص ١٦ - ١٧ .

(٢) أي بالأوضاع والظروف التي كانت سائدة وقت تشريعها .

على التنقل والترحال طلباً للكلأ مما يلزم معه قطع يد السارق ، ولابد من ربط وجوب إعفاء اللحى وحف الشوارب المأمور به في الحديث(١) بأسباب نزوله، وهو ماكان عليه زي المشركين وعاداتهم وقت نزول الوحي على النبي ﷺ والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس وعاداتهم لا استقرار لها .

وأن مما يدل على أن الأحكام تتغير تبعاً لتغير المصالح والزمان أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يقسم أرض العراق بين المقاتلين المسلمين قسمة الغنائم حين فتحها الله عليهم عنوة، كما فعل ﷺ لما فتح الله عليه أرض خيبر عنوة، بل عمد إلى إقرارها في أيدي أهلها ووضع الخراج فيها عليهم .

الرد عليها :

هذه دعوى مركبة من مقدمات خاطئة وشبهات باطلة ، تحتاج إلى تجلية وبيان نجمله في النقاط التالية :

أولاً : إن إطلاق القول بأن « الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان » أمرٌ فيه نظر ، ذلك لأن الحكم الشرعي لمسألة من المسائل ثابت لايتغير ، طالما أن المسألة لم تتغير صورتها ، أو لم يتغير الاجتهاد لضعف مدرك الحكم أو لزواله ، فمثلاً لايمكن أن تكون الميتة محرمة في زمن ، مباحة في زمن آخر ، إلا أن تختلف صورة المسألة التي حكم الشرع بحرمتها فيها . فإذا قلنا : « الميتة محرمة حال الاختيار ، فإذا اضطر الإنسان أبيحت له الميتة بقدر الضرورة » ، فلا يكون الحكم حينئذ قد تغير ، ذلك أن حكم التحريم ثابت لايتغير في حال الاختيار ، ولكن انتقال الإنسان إلى حالة أخرى ، وهي حال الاضطرار أوجبت له الانتقال إلى حكم آخر وهو الإباحة ، فإذا زالت الضرورة رجع الحكم الأول(٢) .

---

(١) وهو قوله ﷺ : « **خالفوا المشركين وفروا اللحى واحفوا الشوارب** » .

(٢) انظر : د . عبدالله بن حمد الغطيميل - بحث « تغير الفتوى - مفهومه وضوابطه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي » المنشور في مجلة (البحوث الفقهية المعاصرة) في العدد (٣٥) الصادر في ربيع الآخر ١٤١٨هـ/ أكتوبر ١٩٩٧م ص ١١ - ١٢ .

ومثل ذلك : سقوط حد السرقة عام المجاعة ، فإن حد السرقة ثابت لايمكن أن يتغير ، طالما توفرت شروط إقامة الحد ، ولكن الذي حصل في ذلك العام هو قيام شبهة قوية دُرأ بها الحد ، وهي غلبة الحاجة والضرورة - آنذاك - على الناس ، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى مايُسد به رمقه ، ولكن إذا ثبت أن السارق لاحاجة به إلى السرقة قطع ولو كان في عام مجاعة [١] .

فالحاصل أن الحرام في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ حرام إلى يوم القيامة ، والحلال في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ حلال إلى يوم القيامة ، لايمكن لأحد تبديله ولاتغييره كائناً من كان . وفي ذلك يقول عمر بن عبدالعزيز رحمه الله : «أيها الناس إنه ليس بعد نبيكم نبي ، ولابعد كتابكم كتاب ، ولابعد سنتكم سنة ، ولابعد أمتكم أمة ، ألا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة ، ألا وإن الحرام ماحرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة »[٢] . وحينما يُطلق العلماء من سلفنا الصالح القول بتغير الأحكام فإنهم إنما يعنون ماقررناه آنفاً ، وهذا ظاهر لمن تَدبّر نصوصهم ، بل قد نصوا على مرادهم .

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله : « واعلم أن ماجرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[٣] ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، ولو فُرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف : أن

---

(١) راجع : أعلام الموقعين - لابن القيم جـ٣/ ص ١١-١٢ .

(٢) الشاطبي - الاعتصام جـ١/ ص ٨٦ . وانظر : ابن الجوزي - سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز ، ص ٦٩ ، ط الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

(٣) أي بنسخه مثلاً .

العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها ، كما في البلوغ مثلاً فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ماكان قبل البلوغ ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب ، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد . . . فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق »(١) .

ويقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله : « وحكم الله ورسوله لايختلف في ذاته باختلاف الأزمان ، وتطور الأحوال وتجدد الحوادث ، فإنه مامن قضية كائنة ماكانت إلا وحكمها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ نصاً أو ظاهراً أو استنباطاً أو غير ذلك عَلم ذلك من عَلمه وجَهله من جهله ، وليس معنى ماذكره العلماء من تغير الفتوى بَتغير الأحوالَ ماظنه مَن قَلَّ نصيبهم أو عُدمَ من معرفة مدارك الأحكام وعللها ، حيث ظنوا أن معنى ذلك : بحسب مايلائم إرادتهم الشهوانية البهيمية وأغراضهم الدنيوية وتصوراتهم الخاطئة الوبية ، ولهذا تجدهم يحامون عليها ويجعلون النصوص تابعة لها ، منقادة إليها ، مهما أمكنهم، فيحرفون لذلك الكلم عن مواضعه . وإنما مراد العلماء من تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان : ماكان مستصحبة فيه الأصول الشرعية والعلل المرعية والمصالح التي جنسها مراد لله تعالى ورسوله ﷺ »(٢) .

وبهذا يظهر الفرق واضحاً جلياً بين مصطلح « تغير الفتوى » ومصطلح «تغير الأحكام » ، فإن تغير الأحكام نسخ ، وهذا قد انقطع بانقطاع الوحي ، أما تغير الفتوى فهو : انتقال المجتهد من حكم إلى حكم آخر لتغير صورة المسألة ، أو ضعف مدرك الحكم الأول أو زواله أو ظهور مصلحة شرعية ، أو سداً لذريعة

---

(١) الموافقات جـ ٢/ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٢) مجموعة رسائل وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم جـ ١٢/ ص ٢٨٩ ، جمع : الشيخ محمد بن قاسم ، ط مطبعة الحكومة السعودية .



فساد ، أو رفع حرج مستصحباً في ذلك الأصول الشرعية والعلل المرعية والمصالح الموافقة لمراد الله ورسوله[١] .

ثانياً : « إن تغير الزمان والأحوال والأعراف والعوائد لايصلح أن ينصب سبباً لتغير الفتوى دون ربطها بالأصول الشرعية والعلل المرعية والمصالح التي جنسها مراد الله ورسوله ﷺ كما تقدم آنفاً . نعم : هو سبب يدعو المجتهد المفتي إلى إمعان النظر في مدارك الأحكام ، فإذا تحقق من ضعف المدرك أو زواله أو ترجح غيره عليه لمصلحة معتبرة شرعاً غير موهومة ، فإنه ينظر حينئذ في أمر تغيير الفتوى معتمداً في ذلك على الدليل الشرعي ، وهذا ماعمله الصحابة رضوان الله عليهم ، ومن جاء بعدهم من سلفنا الصالح . حينما رأوا [الإفتاء] بخلاف ماعليه العمل لم يخرجوا بالفتوى الجديدة عن قواعد الشرع وأصوله ، ولاعن قواعد الأئمة وأصولهم ، بل قيدوا المطلق ، وخصصوا العام بمقتضى الأدلة الشرعية ، وأعملوا القواعد الأخرى في الشريعة »[٢]

ثالثاً : إن تغيير الفتوى مقصور على طائفة متخصصة ، وهم حملة الشريعة وورثة الأنبياء أهل الاجتهاد والفتوى ، فليس لغيرهم منازعتهم هذا الأمر ، ولا القول على الله بغير علم[٣] .

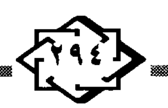
رابعاً : إن عدم تقسيم عمر بن الخطاب رضي الله عنه للأراضي المفتوحة عنوة بين المقاتلين المسلمين قسمة الغنائم ، ليس فيه دليل على ما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه هنا، ولا يثبت من دعواهم شيئًا لما يلي :

---

(١) انظر : د . عبدالله الغطيميل - بحث « تغير الفتوى » ص ١٣ - ١٦ . وراجع : الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية - للدكتور عابد السفياني ص ٥٤١ ، ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ، مكتبة المنارة - مكة المكرمة .

(٢) د . عبدالله الغطيميل - بحث « تغير الفتوى » ص ٢١ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٢ .



١ - لأن النبي ﷺ لم يقسم خيبر كلها قسمة الغنائم كما يدعي أصحاب هذا الاتجاه، بل وقف نصفها لمصالح المسلمين، ذلك أنه ﷺ قسَّمها على ستة وثلاثين سهمًا، ثم جعل له وللمسلمين النصف من ذلك، وترك النصف الباقي لمن ينزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس(١).

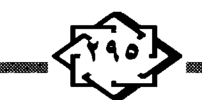
٢- ولأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قضى بعدم القسمة هنا لم يفعل ذلك إعمالاً لرأيه وإهمالاً للنص، ولم يكن فعله هذا من قبيل تغيير الحكم تبعًا لتغير المصالح والزمان.

فلقد قضى رضي الله عنه بعدم القسمة استناداً إلى ما جاء في سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۞ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۞ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۞ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۞ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(٢)، حيث يذكر العلماء أن عمر رضي الله عنه ـ بعد أن فتحت

---

(١) انظر في هذا كلاً من: سنن أبي داود ج٣/ ص ١٥٩ - ١٦٠، وشرح النووي لصحيح الإمام مسلم ج١٢/ ص ١٦٤ - ١٦٥، ونيل الأوطار ج٨/ ص ١٥.

(٢) سورة الحشر، الآيات: ٦- ١٠.



العراق ـ شاور أصحابه في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فطلب بلال رضي الله عنه وجماعة معه أن تقسم الأرض بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر، فقال عمر: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي، فقال له عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه: فما الرأي؟ وما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا كما تقول ولست أرى ذلك[١] والله لا يُفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين، فإذا قسمتُ أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يُسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟»[٢].

واقترح علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن تترك الأرض بدون قسمة لتكون مادة للمسلمين، كما رأى معاذ بن جبل رضي الله عنه الرأي نفسه وقال مخاطبًا عمر: إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًا وهم لا يجدون شيئًا فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم.

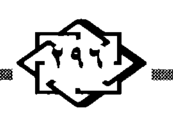
ثم عاد بلال ومن معه يطالبون بالقسمة وأكثروا على عمر في ذلك قائلين: أتقفُ ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا؟ وعلى أبناء القوم وأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟. فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأي.

فطلبوا منه أن يستشير الناس، فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا، حيث رأى عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم عدم القسمة.

---

(١) يعني: أن الأرض مما أفاء الله عليهم كما تقول، ولكني مع هذا لا أرى تقسيمها.

(٢) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - الخراج ص٢٦.



فأرسل رضي الله عنه إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «إني لم أزعجكم إلا لتشتركوا في أمانتي فيما حُمِّلتُ من أموركم، فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي [هويتُ]، معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن كنتُ نطقتُ بأمر أُريده ما أُريد به إلا الحق. قالوا: نسمعُ يا أمير المؤمنين، فقال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أن أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئًا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكني رأيتُ أنه لم يبق شيء يُفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجتُ الخمس فوجهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيتُ أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم. أرأيتم هذه الثغور؟ لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام - كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر - لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قُسمت الأرض والعلوج؟، فقالوا جميعًا: الرأي رأيك فنعم ما قلتَ وما رأيتَ إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم»(١).

واستمرت المناقشات حول هذا الموضوع يومين أو ثلاثة ولم تنته إلا حين قال عمر: إني قد وجدتُ حجة: قال الله تعالى في كتابه: ﴿ **وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ** ... ﴾ إلى آخر الآية، وقال: فهذه عامة في القرى كلها، ثم

(١) المرجع السابق، ص٢٧.



قرأ: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول . . ﴾ إلى آخر الآيتين وقال: وهذه للمهاجرين ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال تعالى: ﴿والذين تبوءوا الدار والإيمان. . . .﴾ إلى آخر الآية، وقال: فهذا فيما بلغنا - والله أعلم - للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال تعالى: ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾ إلى آخر الآية، وقال: فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار الفيء بين هؤلاء جميعًا فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تَخلَّف بعدهم بغير قسمة؟ . فأجمع على تركه وجمع خراجه(١) .

«ويتضح من ذلك كله أن عمر رضي الله عنه لم يقض بعدم القسمة إلا بعد أن تحقق من أنه الأمر الذي يتفق مع ما تقض به آيات الحشر، ويدل على ذلك أنه لم يسارع إلى القضاء به رغم أنه يمثل وجهة نظره التي يقتنع بها ورغم موافقة علي ومعاذ وعثمان وطلحة وعبد الله بن عمر وغيرهم من كبار الصحابة موافقة مقرونة بالتعليل المناسب، بل ورغم موافقة الجمع الكبير من الصحابة على ما رآه موافقة شبه جماعية»(٢)، ولذا قال رضي الله عنه بعد تفكير وتمعن امتد أيامًا: «لقد استوعبت هذه الآيات الناس إلى يوم القيامة، والله ما من أحد من المسلمين إلا وله حق في هذا المال أعطي منه أو منع حتى الراعي بعدن»(٣)، وقال: «ولئن بقيتُ لَيبْلُغنَّ الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه»(٤) .

إذًا لقد قضى عمر رضي الله عنه بعدم القسمة هنا استنادًا إلى النصوص

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) د. إبراهيم بن عثمان الشعلان - نظام مصرف الزكاة وتوزيع الغنائم في عهد عمر بن الخطاب، ص٢٠٩، ط عام ١٤٠٢هـ، مطابع الاشعاع التجارية - الرياض.

(٣) البيهقي - السنن الكبرى ج٦/ ص٣٥١ - ٣٥٢. وانظر: يحيى بن آدم القرشي - الخراج، ص٤٣ - ٤٤، ط عام ١٣٤٧هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة.

(٤) أبو يوسف - الخراج ص ٢٥ .

الشرعية من الكتاب والسنة[١]، وهو بذلك قد أعمل النصوص ولم يهملها، فكيف يمكن أن يقال بعد هذا كله أن فعله رضي الله عنه هو من قبيل تغيير الحكم تبعًا لتغير المصالح والزمان؟!!.

خامساً: تتضمن هذه الدعوى المبالغة في إطراء المصلحة وتقديمها على النص، وهذا مالا يسلم لأصحاب هذا الاتجاه، ذلك أن الشارع الحكيم جاء بمصالح العباد، وجاء بالطريق الذي يدلنا على ذلك، فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداء لأنها رحمة للعالمين، فالقرآن الكريم هدى ورحمة، فلو لم تُحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة، وكذلك الرسول ﷺ رحمة للعالمين، فلو لم تكن أحاديثه تحقق المصلحة والرحمة فكيف يكون هو رحمة للعالمين؟، فغاية النص وهدفه وحكمته هي المصلحة، ولايُقبل مطلقاً أن يقال إن مصلحة ما عارضت النص، فالنص هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ومصلحة كله لأنه من لدن رب الأرباب، فأي مصلحة تلك التي تعارض النص إلا إذا كانت نابعة من هوى أو مصدرها مزاج سقيم، ألم يبين الله لنا أن كتابه هو الصراط المستقيم، وأن سنة نبيه هي البيان له، وأن من اتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام هُدي إلى ذلك الصراط المستقيم؟.

أفلا يقتضي هذا اتباع نصوصه ورفض الأهواء وعدم تحكيم العقول المخالفة لمقتضى تلك النصوص؟، كيف وقد جاءت هذه الشريعة بذم الأهواء، وذم التقديم بين يدي الله ورسوله ﷺ، وجعلت المفارق للإجماع المشاق للرسول ﷺ متبعاً غير سبيل المؤمنين، أفلا يكفي كل ذلك للقطع بأن الهدى والخير والمصلحة والرحمة في اتباع هذه النصوص؟[٢].

---

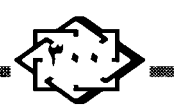
(١) أما نصوص الكتاب فهي آيات سورة الحشر، وأما السنة فأعني بها: فعله ﷺ في أرض خيبر على النحو الذي ذكرناه آنفًا في فقرة (أولاً).

(٢) انظر: د. عابد السفياني – الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ص ٥٠٠ – ٥٠١.

سادساً : إن العلة أحد أركان القياس ، وهي الوصف الجامع بين الفرعِ والأصلِ المناسبُ لتشريع الحكم . وهي ثابتة ودليل ثبوتها ظهورها وانضباطها ، وهذا قدر متفق عليه في أوصاف « العلة » ، ومعنى ظهورها وانضباطها : ثباتها وعدم اختلافها باختلاف الأشخاص وباختلاف البيئات والأحوال ، فالنَّسَبُ - مثلاً - يثبتُ بقيام فراش الزوجية أو الإقرار ، وهذا فيه معنى الظهور ، وفيه أيضاً معنى الانضباط تماماً مثل كون «السكر» هو العلة لتحريم الخمر ، فهو أمرٌ ظاهر في أن من شرب « المسكر » أصابه السكر عادة ، وهو كذلك ثابت لأنه متعلق بالخمر ذاتها وبكل مسكر ، فهي إذا علة ظاهرة ومنضبطة وهذا معنى ثباتها ، ولذلك ربط الشارع الحكم بها وجوداً وعدماً ، وقرر فقهاء الأمة وعلماء الشريعة قديماً وحديثاً أن الحكم الشرعي يدور مع علته لامع حكمته ، لأن الحكمة قد تكون خفية غير ظاهرة في حين أن العلة من شروطها أنها وصف ظاهر منضبط ، وقد تكون الحكمة أمراً راجعاً إلى تقدير الناس ، ومعلوم أن الناس يختلفون في تقدير المصالح ، فما يراه شخص مصلحة قد يراه آخر عين المفسدة ، وليس هناك أضر على الإسلام في أحكامه الشرعية من التحسين والتقبيح العقليين . فالشريعة وضعت الحكم بإزاء السبب ولم تضعه بإزاء الحكمة والمصلحة ، وذلك لأن السبب هو الوصف الظاهر المنضبط ، وأما الحكمة والمصلحة فتختلف مقاديرها باختلاف الأشخاص والأحوال .

سابعاً : لايجوز مطلقاً ربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها لما يلي :

١ - لأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب كما هو معلوم عند علماء الأمة وفقهائها ، فالحكم الشرعي الذي تتضمنه الآية أو الحديث لايقتصر على الحادثة - في ذاتها بأشخاصها وظروفها - التي من أجلها نزلت الآية أو ورد الحديث ، وإنما عليها وعلى مايشبهها ويماثلها من الحالات إلا ماورد النص بتخصيصه فيها . والنصوص الواردة بشأن المثالين المذكورين في هذه



الدعوى[١] ليس فيها شيء من هذا التخصيص ، بل جاءت عامة لجميع الحالات، حيث يقول الله تعالى في المثال الأول : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ**﴾[٢] ، ويقول النبي ﷺ في المثال الثاني : «**انهكوا الشوارب وأعفوا اللحى**» ، وفي رواية «**أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى**»[٣] .

٢ - ولأن ربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها إجراء عقلاني تعسفي ليس للداعين إليه دليل ومستند شرعي ، وهو عمل بدعي لم يفعله النبي ﷺ ولا صحابته الكرام ولا التابعون وتابعوهم بإحسان ، ولا أحد من سلف الأمة وأئمتها .

٣ - ولأن من لوازمه إبطال حكم النصوص الشرعية وفتح الباب واسعاً للأهواء والشهوات في تحديد مايؤخذ ومايرد من أحكام الشرع ، وجعل تلك الأحكام المنزلة في الكتاب والواردة في السنة قابلة دائماً للتأويل والتعطيل والنسخ، فتصبح - حينئذ - مجرد مواقف تاريخية وحلول لمشاكل تخص واقع الجزيرة العربية في ذلك الوقت ، فهي إذن إفراز تاريخي مرتبط بزمانه ومكانه لايتجاوزهما ، وليست وحياً منزلاً ولاشرعاً ملزماً ، ولا صادرة من علام الغيوب. وهذا يؤدي - بلا شك - إلى فقدان الوحي لمبررات البقاء والخلود .

الدعوى السابعة :

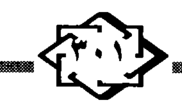
أن « أهلية الاجتهاد » شيء نسبي إضافي ، وجملة مرنة ليس لها ضوابط ولا شرائط ، وأما تلك الشروط والضوابط التي اعتمدها علماء الإسلام فما هي إلا قيود وضعها مناطقة الإغريق ثم اقتبسها الفقهاء عنهم . وأنه ينبغي فتح باب

---

(١) أعني : وجوب قطع يد السارق ، ووجوب إعفاء اللحى .

(٢) سورة المائدة الآية ٣٨ .

(٣) سبق تخريجه في ص ٢٥٨ من هذا البحث.



الاجتهاد الحر لجمهور المسلمين بما فيهم العوام ، لأنه ليس في الإسلام كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر النظر في المسائل الشرعية والإفتاء فيها .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى وماتحتويه من أفكار في النقاط التالية :

أولاً : أنه يلزم من هذه الدعوى لازم باطل ، وهو فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ليلجه كل عاجز ومغرض . والاجتهاد لابد فيه من فقه ، ولكي يتحقق الفقه لابد من تحقق «الأهلية» . وكما أن لكل علم قواعده وشروطه ورجاله ومختصيه ويحرم على غيرهم أن يقحموا أنفسهم فيه دون مؤهل ، بل يُعتبر قاتلاً من يعالج المرضى دون دراية بمهنة الطب تجيز له مزاولتها ، فكذلك يُعتبر آثماً من يتجرأ على الاجتهاد في دين الله دون أن تتحقق له المؤهلات التي أجمع عليها الفقهاء والأصوليون في ذلك [١]، والتي يمكن إجمالها فيما يلي [٢] :

أولاً : أن يحيط بمدارك الأحكام وهي : الكتاب السنة والإجماع والقياس والاستصحاب وغيرها من الأدلة المعتبرة . وأن يكون لديه معرفة بمقاصد الشريعة ، والمعتبر في ذلك أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ ، وأسباب النزول ، ومواقع الإجماع والخلاف ، وصحيح الحديث وضعيفه .

---

(١) انظر : د . عبدالحليم عويس - وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية ص ١٦١ - ١٦٢ ، ط الأولى ١٩٨٦م ، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق - جدة .

(٢) انظر في هذا : الشافعي - الرسالة ص ٥٠٩ - ٥١١ ، وابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله ج٢/ ص٧٥ - ٧٦ ، وابن قدامة - روضة الناظر ج٢/ ص٤٠١ - ٤٠٦ ، والطوفي - شرح مختصر الروضة ج٣/ ص ٥٧٦ وما بعدها ، وابن القيم - أعلام الموقعين ج١/ ص٤٦ والشنقيطي - مذكرة أصول الفقه ص ٣١١ - ٣١٢ .



ثانيًا : أن يكون عالمًا بلسان العرب ، ويكفي في ذلك القدر اللازم لفهم الكلام .

ثالثًا : أن يكون عارفًا بالعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والنص والظاهر والمؤول ، والمجمل والمبين ، والمنطوق والمفهوم ، والمحكم والمتشابه ، والأمر والنهي . ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويدرك به مقاصد الخطاب ودلالة الألفاظ ، بحيث تصبح لديه ملكه وقدرة على استنباط الأحكام من أدلتها .

رابعًا : أن يبذل غاية وسعه وطاقته في البحث والنظر .

خامسًا : أن يستند في إصدار الحكم والفتوى إلى دليل ويرجع إلى أصل .

سادسًا : أن يكون عارفًا بالواقعة ، مدركًا لأحوال النازلة المجتَهد فيها .

ثم متى كانت « أهلية الاجتهاد » شيء نسبي إضافي ، وجملة مرنة ليس لها ضوابط ولا شرائط ؟ وفي أي عصر؟ هذا مالم يقل به أحدٌ لامن أنصار الإسلام ولاحتى من أعدائه . أيجوز أن تكون جملة « عالم بالقوانين والدساتير » جملة مرنة ، والحكم فيها لعامة الناس وجمهورهم؟ ، أيجوز أن تكون جملة « خبير بالطب أو عالم كبير بالطاقة والذرة » جملة مرنة ، والحكم فيها للجمهور ؟ ، وهكذا جميع العلوم والفنون . فإذا كان هذا لايجوز في سائر العلوم والفنون ، فعدم جوازه في العلوم والأحكام الشرعية من باب أولى (١) .

ثانياً : أن المجتهد هو الفقيه الذي يستفرغ وسعه وطاقته لتحصيل حكم شرعي ، فهو إذاً كاشف عن الحكم الشرعي ومستنبط له ، فله فضل في إبلاغ الشريعة للناس وتعليمها للجاهل بها ، فهو من العلماء ، والعلماء ورثة الأنبياء ،

---

(١) انظر : د . محمود الطحان – مفهوم التجديد ص ٢٢ .

وليس كل أحد يستطيع تبوُّؤ هذه المكانة العظيمة ، بل من تتوفر فيه أهلية الاجتهاد .

ثالثاً : لايجوز مطلقاً اتخاذ مقولة « لاكهنوت في الإسلام ولاسلطة رسمية تحتكر النظر في مسائله الشرعية والإفتاء فيها » حجة لفتح باب الاجتهاد لعوام الناس ، لأن معناها الحقيقي : أن الإسلام ليس كاليهودية في انحصار علم الشريعة فيه في وسط من الأوساط أو في قبيلة من القبائل ، وليس كالنصرانية في جعل الدنيا للقياصرة والدين للرهبان ، وأن العلم الشرعي لاينحصر في فئة خاصة من الفئات أو أسرة معينة من الأسر ، فلا يكون إلا لأفرادها يتوارثونه كابراً عن كابر ، ولهم وحدهم أن يتحدثوا باسم الإسلام ويجتهدوا في أحكامه دون سائر المسلمين . فكما أنه من الممكن لكل أحد من الناس أن يكون محامياً إذا درس القانون ، أو مهندساً إذا درس الهندسة ، أو طبيباً إذا درس الطب ، فكذلك يجوز في الإسلام لكل فرد من أفراد المسلمين إذا درس الكتاب والسنة وصرف أوقاته وجهوده في تلقي علمهما أن يتكلم في مسائل الشريعة ، وليس معناه أن يكون الإسلام كالألعوبة في أيدي الأطفال يجوز لكل من شاء أن يعبث بأحكامه ويصدر فيها آراءه[1] .

إذن فالإسلام وإن كان ليس فيه كهنوت ، وعلومه الشرعية ليست وقفاً على فئة خاصة أو طائفة معينة ، إلا أنه ليس من حق أي أحد أن يتصدر الفتوى وأن يخوض في الاجتهاد في المسائل الفقهية الشرعية ، فلذلك أهله المؤهلون - الذين لهم في هذه المسائل باع طويل وقدم راسخة - ، وله شروط وقواعد منضبطة لابد من مراعاتها حفظاً لدين الله وشرعه وحدوده ، وهذا أمر بدهي يعرفه كل من له

---

(١) انظر : أبو الأعلى المودودي - نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ط عام ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

دراية بالإسلام واطّلاع على نصوصه الشرعية .

رابعاً : القول بأن شروط الاجتهاد وضوابطه في الإسلام ماهي إلا قيود وضعها مناطقة الإغريق ثم اقتبسها الفقهاء منهم ، ادعاء باطل ويُستكثر صدوره من عوام المتدينين ، بَلْهَ ممن نصبوا أنفسهم لتجديد الإسلام وبعثه من جديد في نفوس المسلمين ، ولايقل بطلاناً من ادعاء المستشرقين استمداد الفقه الإسلامي من القانون الروماني . وكل مطلع على تاريخ أصول الفقه الإسلامي يعلم أن الصحابة والتابعين في صدر الإسلام كانوا يفهمون نصوص الشريعة قرآناً وسنة بالسليقة ، وكانوا يدركون مقاصد الشرع ومراميه وأهدافه ، وكان العالم فيهم يجتهد عند الحاجة إلى ذلك إذا أنس من نفسه القدرة على الاجتهاد ، ولم يكونوا بحاجة إلى الخوض في تَقعيد القواعد وتأصيل الأصول . ولكن لما اتسعت رقعة البلاد الإسلامية ، واختلط العرب بغيرهم من الأمم المختلفة التي دخلت في الإسلام ، وضعفت الملكات ، وتعددت المسالك ، وتفرقت السبل ، شعر العلماء آنذاك بالحاجة إلى تدوين العلوم الشرعية فروعاً وأصولاً ، للحفاظ على الشريعة ، والإبقاء على دوامها واستمرارها ، فشرعوا - وعلى رأسهم الإمام الشافعي رحمه الله - في وضع القوانين التي يمكن لهم بواسطتها استنباط الأحكام الشرعية - ومنها شروط الاجتهاد وضوابطه - ، وفي تدوين الفروع الفقهية بقواعد مضبوطة وأصول معروفة ، وسموا هذه القواعد بـ « أصول الفقه »(١) .

الدعوى الثامنة :

أن (الإجماع) حق لجميع أفراد الشعب المسلم ، وأنهم استعملوه في

---

(١) انظر : د . محمد حسن هيتو - الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص ٩ - ١٠ ، ط الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

عصور الإسلام الأولى ، ثم باشر هذا الحق نيابة عنهم الفقهاء في عصور الجهل والانحطاط ، وأنه لابد في هذا العصر من إعادة الحق إليهم عن طريق التصويت على الأحكام الشرعية ، فما صَوَّت له جمهور المسلمين وسوادهم الأعظم أصبح حكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى في النقاط الثلاث التالية (١) :

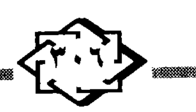
أولاً : تتضمن هذه الدعوى صورة مُختَلَقَة لاعلاقة لها بالإجماع في الشرع الإسلامي البتة ، فمتى كان يُرجع إلى عوام الناس في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية التي تحتاج إلى دراسة وبحث دقيقين ؟ وهل جدل العامة ونقاشهم مبني على أصول علمية شرعية ، أم هو لغطٌ وسفسطة وغوغائية ، كلٌ يتكلم كما يحلو له ؟!! .

ثانياً : من أين تَخيَّل صاحب هذه الدعوى أن الإجماع كان في السابق حقاً لجميع أفراد الشعب ، وأنهم استعملوه في عصور الإسلام الأولى ، ثم باشر هذا الحق نيابة عنهم الفقهاء في عصور الجهل والانحطاط ؟ ، ويريد الآن أن يُعيد هذا الحق إلى الشعب لأن الجهل زال وصار الناس بفضل دعوته متعلمين متنورين ؟!! ، من أين جاء بهذا السرد التاريخي لواقع الإجماع ؟ أين وجده ؟ وفي أي مصدر قرأه ؟ . لاشك أن ذلك لايوجد في أي مصدر من المصادر المعتمدة التي أرّخت للتشريع الإسلامي ومصادره ، وهو لايعدو أن يكون من خيالاته التي ألقاها ونشرها للدعوة إلى التحديث في الفكر الإسلامي الحديث .

ثالثاً : أن الإجماع الشرعي عند علماء أصول الفقه الإسلامي منذ نشأته في القرون الثلاثة الأولى إلى يومنا هذا له تعريف واحد مؤداه : اتفاق علماء عصر

---

(١) انظر : د . محمود الطحان - مفهوم التجديد ص ٢٣ - ٢٤ .



واحد على حكم شرعي واحد(١) . فقد عرفه البيضاوي بأنه : « اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور »(٢)، وعرفه تاج الدين السبكي بأنه : « اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها محمد ﷺ في عصر على أمر كان»(٣)، وعرفه ابن قدامة بأنه : «اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين »(٤) ، وعرفه ابن اللحام بأنه : « اتفاق مجتهدي عصر من هذه الأمة بعد وفاة نبينا محمد ﷺ على أمر ديني»(٥) ، فأين هذا من تصويت الشعب الذي يدَّعيه صاحب هذه الدعوى ؟!! .

الدعوى التاسعة :

أنه لابد من التدرج في تطبيق الشريعة في المجتمع الإسلامي المعاصر ، إذ لايمكن تطبيقها تطبيقاً كاملاً في هذا المجتمع - ولاسيما إقامة الحدود الشرعية - إلا بعد تهيئته من جميع النواحي : السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والفكرية . ولذا فإن الشريعة لم تطبق تطبيقاً كاملاً في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي بما فيها المرحلة الأولى منه في عصر النبي ﷺ .

الرد عليها :

أولاً : يجب على أصحاب هذا الاتجاه الحذر من هذه الدعوى لأنها في أصلها إنما ظهرت على أيدي المناوئين والمعارضين لتطبيق الشريعة في البلاد الإسلامية ، وذلك في الأعوام الأخيرة من القرن الرابع عشر الهجري ، بعد أن

---

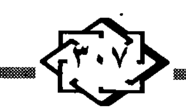
(١) راجع : الرسالة - للإمام الشافعي ص ٤٧١ ومابعدها ففيها هذا المعنى .

(٢) منهاج الوصول في معرفة علم الأصول بشرح البدخشي والآسنوي جـ ٢/ ص ٢٧٣ ، ط محمد علي صبيح بمصر .

(٣) جمع الجوامع جـ ٢/ ص ١٧٦ ، ط دار إحياء الكتب العربية بمصر .

(٤) روضة الناظر جـ ٢/ ص ٣٣١.

(٥) المختصر في أصول الفقه ص ٧٤ .



اشتدت الدعوة إلى تطبيق الشريعة وحصل شبه الإجماع على ضرورة ذلك عند الشعوب المسلمة . فلما أعيت الحيل أولئك المناوئين وعجزوا عن تشكيك الناس في صلاحية الشريعة ومناسبتها للعصر الحاضر مع ماتوسلوا إليه من وسائل وما أثاروا من شبه لجأوا إلى التشكيك في صلاحية المجتمع الحاضر للشريعة ، وجعلوا من الشعوب المسلمة المعاصرة شعوباً أقرب إلى الكفر منها إلى الإيمان ، وأنها بأوضاعها الحالية لايمكن أن تكون ملائمة لتطبيق الشريعة . ولذا فالحل الجاهز الذي يطرحونه هو : تأجيل تطبيق الشريعة إلى حين تهيئة المجتمع تهيئة إسلامية حتى يصلح ويلائم لتطبيق الشريعة . فإذا حصل لهم هذا ووافقهم الناس عليه - وهيهات أن يوافقهم ذو عقل وبصيرة - عملوا بكل مايستطيعون لا لتهيئة المجتمع ليكون مناخاً صالحاً لتطبيق الشريعة ، كلا بل ليكون مجتمعاً بعيداً كل البعد عن الدين كله ، كارهاً له مبغضاً لشريعته .

وليست القضية مطالبة بالتدرج - كما قد يتبادر إلى الذهن - بل هم[١] يريدون أن لايُبدأ في تطبيق الشريعة كلها جزءاً أو كلاً إلا بعد التهيئة المزعومة التي يريدونها فترة هدنة يستريحون فيها من الأصوات المرتفعة التي لاتفتأ تنادي بتطبيق الشريعة في أقرب وقت ممكن . ولعله يمكنهم إقناع المتأثرين بهذه الدعوة فيتخلوا عنها إلى غير رجعة ، وحينئذ يفرحون بانتصارهم المتوهم[٢] .

ثانياً : الاحتجاج بهذه الشبهة للحيلولة دون تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً في المجتمع الإسلامي المعاصر ؛ باطل من وجوه عدة[٣] .

---

(١) وأعني بهم المناوئين والمعارضين لتطبيق الشريعة في البلاد الإسلامية ، لا أصحاب اتجاه التحديث الذين نحن الآن بصدد مناقشة أفكارهم .

(٢) انظر : عبدالله الزايدي - تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر ومعوقاته ص ٥٦٨ - ٥٦٩ ، وهي رسالة ماجستير مخطوطة مقدمة إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض في العام الجامعي ١٤٠٦هـ/ ١٤٠٧هـ .

(٣) راجع : المرجع السابق ص ٥٧١ ومابعدها .

الوجه الأول: إن عهد التدرج في أخذ المسلمين بأحكام التشريع قد انتهى بتكامل الإسلام ، وبنزول قول الله عز وجل : ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾(١) ، وعليه فإنه لايجوز إيقاف الأخذ بشيء من أحكام الشرع في العصر الحاضر .

الوجه الثاني : إن تطبيق الشريعة الإلهية لايراد منه إصلاح المجتمع الإنساني فحسب ، بل : هو تنفيذ أمر الله وتحقيق العبودية له ، فالمسلم الحق لاينظر إلى تطبيق الشريعة على أنه مجرد إحلال نظام جديد صالح محل نظام ثبت عدم صلاحيته ، بل ينظر إليه - أيضاً - نظرة إيمانية ، وهي : أنه أمر من الله تعالى واجب التنفيذ ، لايصح التوقف فيه لأي مبرر كان ، سواء كان المجتمع مهيئاً أو غير مهيء (٢) . كما أن الأخذ به وتطبيقه من لوازم الإيمان بالله وإفراده بالعبادة ، ومن لوزام الإقرار بحاكميته على عباده والانقياد له فيما أمر ، والانتهاء عما نهى عنه .

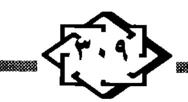
الوجه الثالث : أنه ينبغي هنا التنبه إلى الفرق بين أصل وضع الشريعة ، وبين وضع القوانين البشرية . فالشريعة الإسلامية شريعة إلهية تختلف في أصل وضعها عن القانون البشري القاصر ، فقد فرضها الحكيم العليم لا لتنظيم شؤون المخلوقين العاجلة فحسب - كما هو الشأن في القوانين الوضعية - وإنما وضعت لتوجيههم إلى مافيه صلاحهم وفلاحهم ظاهراً وباطناً في العاجل والآجل .

كما أن الشريعة الإسلامية جاءت لتخرج المكلفين من دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله اختياراً كما أنهم عبيد له اضطراراً ، ولم تَجِيء وفق أهواء

---

(١) سورة المائدة الآية ٣ .

(٢) انظر : سيد قطب - في ظلال القرآن جـ ٢/ ص ٦٩٤ - ٦٩٧ ، ط الخامسة ١٣٩٧هـ ، دار الشروق - بيروت .



النفوس وشهواتها العاجلة ومنافعها القريبة كيف كانت ، فقد قال تعالى : ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ (١)﴾(٢) .

فمقصود الشريعة هو إصلاح المجتمع بإيجاد الأفراد الصالحين والجماعة الصالحة ، وإيجاد الدولة الصالحة . ومن أجل ذلك جاءت نصوصها أرفع من مستوى العالم كله وقت نزولها وإلى الآن ، أما القوانين الوضعية فالمقصود الأول لها تنظيم المجتمع لتحقيق المصالح العاجلة ولو بموافقة أهواء النفوس فيما يعود عليها بالضرر .

ولذا فإنه يجب على المجتمع الإسلامي أن يطبق شرع الله في كل مناحي الحياة تطبيقاً كاملاً في حال القدرة على ذلك .

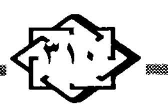
الوجه الرابع : إن الحياة البشرية لاتستقيم إلا إذا استقت عقيدتها وعباداتها وشعائرها ومعاملاتها وسائر شؤونها من المصدر التشريعي الرباني ، وعليه فإنه لايمكن لمؤمن أن يزعم أنه أعلم وأحكم من خالقه جل وعلا ، فيطالب بتأجيل خضوع العباد لشرع ربهم ، وأن يكتفوا بإقامة شعائره حتى تصلح أحوالهم فيأخذوا بشرائعه ، وهو يعلم « أن دين الله لم يأتِ ليكون مجرد عقيدة في الضمير ، ولا ليكون مجرد شعائر تعبدية تؤدى في المحراب ، فهذه وتلك - على ضرورتهما للحياة البشرية وأهميتهما في تربية الضمير البشري - لايكفيان وحدهما لقيادة الحياة وتنظيمها وتوجيهها وصيانتها ، مالم يقم على أساسهما منهج ونظام وشريعة تطبق عملياً في حياة الناس ، ويؤخذ الناس بها بحكم القانون [الإلهي] والسلطان ، ويؤاخذ الناس على مخالفتها ويؤخذون بالعقوبات »(٣) .

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٧١ .

(٢) انظر : الشاطبي - الموافقات جـ ٢/ ص ٣٨ .

(٣) سيد قطب - في ظلال القرآن جـ ٢/ ص ٨٩٥ .



الوجه الخامس : أنه من المعلوم أن المجتمع الإسلامي إذا لم يأخذ بالشريعة الإسلامية قبل مرحلة التهيؤ المزعومة في جميع نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، فإنه سيأخذ حتماً بالقوانين التي هي من وضع البشر ، لأنه من الثابت أنه لايمكن لأي مجتمع أن يبقى هكذا هملاً بدون قوانين وتشريعات تنظم شؤون حياته وتحكم العلاقات بين أفراده . وإذا أخذ المجتمع الإسلامي في مرحلة التهيؤ بالقوانين الوضعية فإنه لن تصلح أحواله ولن يتحقق له التهيؤ المنشود ، لوجود الكثير من العيوب والنقائص التي توصم بها تلك القوانين ، والتي تثبت عدم قدرتها على التشريع وعدم صلاحيتها للتطبيق(١) . وماتعيشه معظم البلاد الإسلامية المعاصرة من حالات الانحراف عن الدين ، وشيوع المعاصي والمنكرات والموبقات ، والمسارعة في الإثم والعدوان والفساد في مختلف نواحي الحياة لهو أنصع دليل على عقم تلك القوانين الوضعية، وعدم قدرتها على إصلاح المجتمع الإسلامي المعاصر . فكيف والحالة هذه يمكن تهيئة المجتمع لتطبيق الشريعة ؟ ومتى يصلح مجتمع يعيش حالة كهذه الحالة إلا أن تتداركه رحمة الله ؟!! .

إن حال هذا المجتمع يحتاج إلى اجتثاث أصول الفساد فيه ، وذلك بإحلال النظم والتشريعات الصالحة الميسرة للإصلاح في المجتمع ، وهذه النظم لاتوجد إلا في شريعة الخالق - جل وعلا - بمصادرها الأصلية وقواعدها العامة ومبادئها السامية .

---

(١) ومن تلك العيوب والنقائص على سبيل المثال : القصور الزماني ، والقصور المكاني ، والميل إلى طرف من الأطراف ، والجهل بحقيقة الإنسان . راجع : المدخل لدراسة النظم الإسلامية - للدكتور محمد رأفت سعيد ص ٢٤ ومابعدها ، ط الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، دار العلم للطباعة والنشر - جدة .

الوجه السادس : أنه إذا كان القصد - كما قال أصحاب هذا الاتجاه - إعداد المجتمع الإسلامي وتهيئته ليكون مجتمعاً صالحاً في جميع نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية . . . قبل تطبيق الشريعة ، فلا شك أنه على الفرض الوهمي لو تحقق ذلك بدون تطبيقها ، فما مبرر تطبيقها إذن - فيما بعد - في نظر هؤلاء ؟ .

الوجه السابع : ادعاء أن الشريعة لم تطبق تطبيقاً كاملاً في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي بما فيها المرحلة الأولى منه في عهد النبي ﷺ إنما هو ظلم كبير للحقيقة، واتهام خطير لرجالات الإسلام عامة - وعلى رأسهم النبي ﷺ - عبر تاريخه الطويل بعدم الالتزام بتطبيق شريعة رب العالمين تطبيقاً كاملاً . فكل مطلع غيور منصف يعلم يقيناً أن النبي ﷺ طبق الشريعة تطبيقاً كاملاً في كل مناحي الحياة سواء كان ذلك قبل اكتمال نزول الوحي أو بعده .

أما قبل اكتمال نزول الوحي : فقد طبق ﷺ كل مانزل إليه من أحكام الشرع في حينه ، ولم يثبت عنه أنه أرجأ تنفيذ شيء من تلك الأحكام إذا نزل الوحي بذلك ، مع أنه كان من بين المسلمين في بداية نزول الوحي في العهد المكي مذبذبون دائماً ، ومع ذلك كانت تطبق عليهم الشريعة أيضاً .

وأما بعد اكتمال نزول الوحي : فقد كانت تكونت الدولة والحكومة الإسلامية الأولى على يد النبي ﷺ ، واكتمل التشريع الإسلامي واستوى نظاماً شاملاً تَبيَّن للناس فيه كل ناحية من نواحي نظم الإسلام الإدارية والقضائية والاقتصادية والاجتماعية ، وسُنَّت المبادئ والنظم التي نظمت المجتمع الإسلامي - آنذاك - وأقامته على الأسس التي أرادها الله لعباده ، وتجلى للملأ كل جانب من جوانب الحكم والسياسة الداخلية والخارجية لحكومة النبي ﷺ التي طبق فيها الشريعة بحذافيرها . وتمثّل الحكم الإسلامي فيها تمثيلاً تحولت بفضله المدينة المنورة في ثماني سنوات إلى دولة عظيمة مترامية الأطراف بسطت جناح رحمتها

على بلاد العرب كلها . ولو كان أمر الشريعة جائز الإرجاء لما طبق ﷺ شيئاً منها فور دخوله المدينة .

والمتأمل سيرته ﷺ يرى مدى التزامه المطلق الصادق بالشريعة الإلهية الموحاة إليه من ربه عز وجل ، فلم يُؤثر عنه ﷺ أنه حاد عن تطبيق نص قرآني في واقعة واحدة ، ولاجزء من واقعة حتى ماكان يمس شخصه الكريم أو أقرب الناس إليه ، فقد كان النموذج الأعلى والأكمل الذي لاترقى إليه المقارنة في مراقبة الحق وتطبيق الشرع على الناس ، مع تحري مدلول النص ومفهومه وعلته وبيان ذلك للناس . ولم يقتصر تطبيقه لأحكام الشريعة على مجال دون غيره ، بل كانت حياة المجتمع المسلم في عهده محكومة في كل مجالاتها بالشريعة الإلهية الشاملة الهادية ، سواء كان ذلك في مجال السياسة أو في مجال المال والاقتصاد أو في مجال القضاء أو في غيرها من المجالات .

وسار الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم على نهج النبي ﷺ في شمول تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً على جميع مجالات الحياة وعلى جميع أفراد الأمة ، ولم يثبت عنهم أنهم فرطوا في تطبيق أي حكم شرعي ، أو تساهلوا في تطبيقها تطبيقاً كاملاً ، أو في الخروج على شيء منها ، أو في تطبيق حكم مخالف لها .

وظلت الشريعة الإسلامية - بوجه عام - نظاماً عاماً شاملاً للحياة في معظم المجتمعات الإسلامية طوال عصور الإسلام المختلفة إلى ماقبل فترة الانحراف الواسع الذي شهده القرن الرابع عشر الهجري بقليل .

الدعوى العاشرة :

أن العقوبات المقررة في الشرع ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها ، وهي الردع عن ارتكاب الجريمة ، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها ، ولذا فإنه لارجم

في الإسلام ولاقطع ولاجلد ولاحد إلا بعد معاودة الجريمة وتكرارها والإصرار عليها .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى في النقاط التالية :

أولاً : ادعاء أن العقوبات الشرعية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها فكل ما أدّى مؤداها يكون بمثابتها ادعاء ليس له أي أساس من الصحة ، فالشارع الحكيم لم يكتف بسن مبادئ العقوبات ، بل سن كذلك الأحكام الخاصة بها ، فلم يكتف - مثلاً - بمبدأ عقوبة جريمة الزنا أو السرقة ، وإنما حدد هذه العقوبة بعينها . ولو كان يمكن الاكتفاء بالمبادئ ، لكان من حق أي قائل أن يقول : إن الإسلام لم يُضف - تبعاً لذلك - أحكاماً جديدة وتشريعات مميزة ، وإنما اقتصر على تأييد بعض العقوبات التي كانت موجودة في مجتمع قريش الجاهلي إبان نزول الوحي ، إذ إن جميع القوانين والأعراف أو أغلبها على الأقل تُعاقِبُ على جرائم القتل والزنا والسرقة . . .

ثانياً : إن تنوع العقوبات في الشريعة الإسلامية وتفاوتها وملاءمتها لنوع الجريمة المقترفة ليدل دلالة واضحة على أنها مقصودة لدى الشارع الحكيم بأعيانها كما أنها مقصودة بغاياتها ، أما من معنى مقصود في جعل القصاص عقوبة للقتل العمد ، وفي جعل قطع اليد اليمنى من مفصل الكف عقوبة للسرقة ، وفي جعل الرجم عقوبة للزاني المحصن ، وفي جعل الجلد عقوبة للزاني غير المحصن ، وكذا باقي العقوبات . . . ؟!! ، أما من معنى مقصود من مطالبة الشارع الحكيم بإيقاعها على مستحقيها عند استيفاء شروطها ؟!! .

إذن فالعقوبات المقررة في الشرع مقصودة بأعيانها وغاياتها معاً ، وليس كل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها ، وإلا لكان تفصيل الشارع الحكيم وتنويعه لها وحثه

على تطبيقها لغواً وعبثاً ، ومعلوم لكل عاقل أن شريعة الله منزهة عن اللغو والعبث .

ثالثاً : ادعاء أنه لارجم في الإسلام ولاقطع ولاجلد ولاحد إلا بعد معاودة الجريمة وتكرارها والإصرار عليها ماهو إلا ادعاء باطل وافتراء محض ، لأنه لايستند على أي دليل شرعي من الكتاب والسنة ، كما لايستند على أي ممارسة أو تطبيق من قِبل علماء الإسلام عبر تاريخ الإسلام ، فلا ندري من أين أتى صاحب هذه الدعوى بهذا الشرط لتطبيق العقوبات الشرعية ، ولامن أي مصدر أخذه .

ولقد نفذ قدوتنا وأسوتنا النبي ﷺ الحدود والعقوبات الشرعية إذا اكتملت شروطها بمجرد اقتراف موجباتها ، ولم يعطلها حتى يتم الإصرار والمعاودة . وكذلك فعل الصحابة من بعده والتابعون وتابعوهم بإحسان . فاشتراط الإصرار والمعاودة ماهو إلا إجراء تعسفي ليس له مبرر أو موجب إلا التفلت والنكول عن شرع رب العالمين وسنة سيد المرسلين .

الدعوى الحادية عشرة :

أنه لارجم في الإسلام لأن ماشاع وذاع من قول بالرجم يعتمد على طائفة من أحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن ، ولأن هذه الأحاديث مخالفة مخالفة صريحة للقرآن فلا يُعتد بها ، ولأنه لو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت كان أحرى أن يُنص عليه تعييناً لهوله .

الرد عليها :

الاحتجاج بهذه الدعوى المتهافتة للتفلت من إقامة حد الرجم على الزاني المحصن في العصر الحاضر باطل من وجوه عدة :

الوجه الأول : أن الرجم باعتباره حداً للزنا بعد الإحصان مازال أمراً مجمعاً عليه بين الصحابة والتابعين ، حيث لانكاد نجد لأحد منهم قولاً يدل على أنه كان في القرن الأول أي شك في كون الرجم من الأحكام الشرعية الثابتة . ثم ظل

فقهاء الأمة وعلماء الشريعة في كل عصر ومصر مجمعين على كونه سنة ثابتة بأدلة متضافرة قوية - سيأتي بيانها - لامجال لأحد أن يشك في صحتها ، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج وبعض المعتزلة (١) .

الوجه الثاني : أنه قد ثبت الرجم للزاني المحصن عن النبي ﷺ بالقول والفعل .

أما ثبوته بالقول ففي الأدلة الآتية :

١ - عن أبي هريرة وزيد بن خالد « **أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي** ﷺ **وهو جالس فقال : يارسول الله اقضِ بكتاب الله ، فقام خصمه فقال : صدَق ، اقضِ له يارسول الله بكتاب الله ، إن ابني كان عسيفاً (٢) على هذا فزنى بامرأته فأخبروني أن على ابني الرجم ، فافتديتُ بمائة من الغنم ووليدة ، ثم سألتُ أهل العلم فزعموا أن ماعلى ابني : جلدُ مائة وتغريب عام . فقال : والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ، أما الغنم والوليدة فردٌ عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام . وأما أنت يا أنيس فاغدُ على امرأة هذا فارجمها ، فغدا أنيس فرجمها**»(٣) .

٢ - وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ : «**خذوا عني، خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلاً : البكر بالبكر جلد مائة**

---

(١) انظر كلاً من : ابن قدامة - المغني جـ١٢/ ص ٣٠٩ . والشوكاني - نيل الأوطار جـ٧/ ص ١٠٢ ، ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٢) يعني : أجيراً .

(٣) رواه البخاري في صحيحه - واللفظ له - في كتاب (الحدود) ، الباب (٣٤) ، الحديث رقم (٦٨٣٥) جـ١٢/ ص ١٦٠ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ١١/ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

ونفي سنة ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم »[1] .

٣ - وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « **لايحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة »**[2] .

فقد دل الحديث الأول على وجوب الرجم على الزاني المحصن ، ودل الحديث الثاني على أن الثيب وهو المحصن يجلد ويرجم ؛ فالرجم ثابت في حقه، ودل الحديث الثالث على إباحة دم المسلم إذا زنى وهو محصن . وهي أحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم .

وأما ثبوت الرجم عن النبي ﷺ عن طريق الفعل ففي مايلي :

١ - عن عبدالله بن بريدة عن أبيه أن ماعز بن مالك الأسلمي أتى رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله إني قد ظلمت نفسي وزنيت وإني أريد أن تطهرني ، فرده . فلما كان من الغد أتاه فقال : يارسول الله إني قد زنيت ، فرده الثانية . فأرسل رسول الله ﷺ إلى قومه فقال : « **أتعلمون بعقله بأساً تنكرون منه شيئاً ؟ » فقالوا: مانعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى . فأتاه الثالثة ، فأرسل إليهم أيضاً فسأل عنه فأخبروه أنه لابأس به ولابعقله . فلما كان الرابعة حفر له حفرة ثم أمر به فرجم»**[3] .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ ١١/ ص ١٨٨ - ١٩٠ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الديات)، الباب (٦)، الحديث رقم (٦٨٧٨) جـ ١٢/ ص ٢٠١ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (القسامة) ، باب (مايباح به دم المسلم) جـ ١١/ ص١٦٤ .

(٣) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ ١١/ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ . ورواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة في كتاب (الحدود) ، الباب (٢٩) ، الحديث رقم (٦٨٢٥) جـ ١٢/ ص ١٣٦ .

٢ - وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه قال : « **إن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ وهي حبلى من الزنى ، فقالت : يارسول الله أصبتُ حداً فأقمه عليّ ، فدعا نبي الله وليها فقال : أحسن إليها ، فإذا وضعت فائتني ، ففعل ، فأمر بها نبي الله ﷺ فَشُكَّتْ عليها ثيابها ، ثم أمر بها فَرُجمت ، ثم صلى عليها ، فقال له عمر : تصلي عليها يانبي الله وقد زنت ؟ فقال : لقد تابت توبة لو قُسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم ، وهل وَجَدْتَ توبة أفضَلَ من أن جادت بنفسها لله تعالى**»(١) .

٣ - وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال : « **إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله ﷺ : ماتجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ قالوا : نفضحهم ويجلدون . قال عبدالله بن سلام : كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنَشَروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ماقبلها ومابعدها ، فقال له عبدالله ابن سلام : ارفع يدك ، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم ، قالوا : صدق يامحمد فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، فرأيتُ الرجلَ يحني على المرأة يقيها الحجارة** »(٢) .

وبهذه الأحاديث الصحيحة القولية والفعلية يسقط الاحتجاج بأن أحاديث الرجم لم ترتفع عن درجة الحسن .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ ١١/ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه - واللفظ له - في كتاب (الحدود) ، الباب (٣٧) ، الحديث رقم (٦٨٤١) جـ ١٢/ ص ١٦٦ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ ١١/ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

الوجه الثالث: أنه لايشترط في قبول الأحاديث النبوية والاعتداد بها كونها مُؤكدة لحكم ثبت بالقرآن ، لأن السنة إما أن تكون مُؤيدة ومؤكدة لما ورد في القرآن ، وإما أن تكون مفصلة لمجمله ، وإما أن تكون مخصصة لعمومه ، وإما أن تأتي بما لم يرد فيه من أحكام ، وهي في كل الأحوال واجبة الاتباع بوصفها وحياً من الله عز وجل ، فالنبي ﷺ لاينطق عن الهوى . وليس هناك تعارض - كما يفهم من سياق هذه الشبهة - بين آية الجلد وهي قوله تعالى : ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[1] وبين الحكم بالرجم الوارد في السنة القولية والفعلية ، فما ورد في السنة هنا إنما هو مخصص لعموم ماورد في القرآن، فالزاني إن كان غير محصن جُلد ، وإن كان محصناً رُجم - كما هو مذهب معظم الفقهاء ، أو جُلد ورُجم - كما هو مذهب بعضهم . والآية غير نافية للرجم ، يؤيد ذلك فعل علي رضي الله عنه حين جَلَد شراحة الهمدانية ثم رجمها ، وقال : « جلدتها بكتاب الله ، ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ»[2] .

ولو أخذنا بشرط مطابقة السنة لما ورد في القرآن لأدى بنا ذلك إلى نسف الكثير من الأحكام الشرعية وإلغائها لعدم ورودها في القرآن [3] . يقول ابن قدامة رحمه الله : «وقد روينا أن رُسُل الخوارج جاءوا عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله

---

(١) سورة النور الآية ٢ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الحدود)، الباب (٢١) ، الأثر رقم (٦٨١٢) جـ ١٢/ ص ١١٧ . وأورده ابن الأثير في جامع الأصول جـ٣/ ص ٥٤٠ .

(٣) ومن ذلك على سبيل المثال : تحديد قطع يد السارق من مفصل الكف ، واشتراط السرقة من الحرز ، وبلوغ المال المسروق حد النصاب . وإباحة البيع والشراء بدون شهود . وتحريم البنت من الرضاعة . والجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها . وكذا تحريم الربيبة مطلقاً ولو لم تترب في حجره إذا كان قد دخل بأمها . والله عز وجل إنما قال : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ**﴾ المائدة ٣٨ ، وقال ﴿ **وَأَشْهِدُوا** =

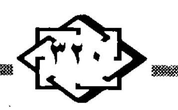
- فكان من جملة ماعابوا عليه الرجم ، وقالوا : ليس في كتاب الله إلا الجلد ، وقالوا : الحائض أوجبتم عليها قضاء الصوم دون الصلاة ، والصلاة أوكد . فقال لهم عمر : وأنتم لاتأخذون إلا بما في كتاب الله ؟ قالوا : نعم ، قال : فأخبروني عن عدد الصلوات المفروضات وعدد أركانها وركعاتها ومواقيتها ، أين تجدونه في كتاب الله تعالى ؟ وأخبروني عما تجب الزكاة فيه ومقاديرها ونصبها ؟ ، فقالوا : أنظرنا ، فرجعوا يومهم ذلك ، فلم يجدوا شيئاً مما سألهم عنه في القرآن ، فقالوا: لم نجده في القرآن ، قال : فكيف ذهبتم إليه ؟ قالوا : لأن النبي ﷺ فعله، وفعله المسلمون بعده . فقال لهم : فكذلك الرجم وقضاء الصوم فإن النبي ﷺ رجم ورجم خلفاؤه بعده والمسلمون ، وأمر النبي ﷺ بقضاء الصوم دون الصلاة، وفعل ذلك نساؤه ونساءُ أصحابه »[(١)] .

والحق أن منصب النبي ﷺ في نظام الشريعة الذي لامجال فيه للريب والمكابرة هو : أن يبلغنا أحكام الله تعالى ثم يبين لنا تفاصيلها ومقتضياتها ومقاصدها وشروطها وطرق العمل بها . وإنكار هذا المنصب ليس بمخالفة لأصول الدين فحسب ، بل هو مستلزم - كذلك - لمصاعب ومفاسد لاتكاد تحصى[(٢)] .

= ﴿إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ البقرة ٢٨٢ ، وقال : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ النساء ٢٣ .

(١) المغني جـ ١٢/ ص ٣١٠ .

(٢) انظر : أبو الأعلى المودودي - تفسير سورة النور ص ٤٨ - ٤٩ ، ط عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .



الوجه الرابع : أنه قد استدل جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة على ثبوت الرجم للزاني المحصن بأن الرجم قد ثبت بنص القرآن في قوله تعالى (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) ، غير أن هذه الآية نسخت تلاوتها وبقي حكمها . وقد وردت هذه الآية في حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « **قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ : إن الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب ، فكان مما أُنزل عليه آية الرجم**[١]**، قرأناها ووعيناها وعقلناها ، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده ، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل : مانجد الرجم في كتاب الله ، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله . وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء ، إذا قامت البينة أو كان الحبَل أو الاعتراف** »[٢] .

ويؤيد قول عمر بن الخطاب بثبوت الرجم بالقرآن ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أُبيّ بن كعب بلفظ : « **كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة ، وكان فيها آية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)**»[٣] .

وهذه الآية وإن كانت منسوخة التلاوة فهي باقية الحكم ، ولايلزم من نسخ التلاوة نسخ الحكم . وبناء عليه يكون القول برجم الزاني المحصن معتمداً على القرآن والسنة معاً .

---

(١) يقول الإمام النووي في شرح صحيح مسلم : « أراد عمر بآية الرجم : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) ، وهذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه » جـ ١١/ ص ١٩١ .

(٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الحدود) ، باب (حد الزنا) جـ ١١/ ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٣) صحيح ابن حبان - بترتيب الأمير علاء الدين الفارسي ، كتاب (الحدود) ، باب (الزنا وحده) ، الأثر رقم (٤٤١١) جـ٦/ ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، ط الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

الدعوى الثانية عشرة :

أن الفقه الإسلامي فقه تقليدي مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع ، وأن كتب الفقه تفتقر إلى الأحكام التي ترشد المسلم إلى مايجب عليه اتباعه في أمور التجارة والفن والسياسة .

الرد عليها :

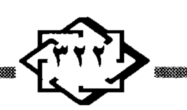
نجمل الرد على هذه الدعوى فيما يلي :

أولاً : وصف الفقه الإسلامي بأنه فقه تقليدي ، غير مستساغ مطلقاً لأن فيه نوعاً من الاستخفاف به ، كما أنه يوهم بأن مسائل الفقه وأبوابه وأحكامه شيء من العادات والتقاليد وليست ديناً مستنداً إلى أدلة ومبنياً على أصول شرعية .

ثانياً : لاشك أن الفقه الإسلامي بما هو استنزال للأحكام الشرعية على تغيرات الحياة يقتضي وعياً بهذه الحياة في تغيراتها الجارية ، وفي السنن التي تحكم هذه التغيرات، وأعني بها : قوانين الاجتماع والكون .

ولهذا كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره ، واشترط العلماء ماسماه ابن القيم رحمه الله فقه الحادثة .

ولاشك أيضاً أن الفقه قد تركز في العصور الماضية في معالجة القضايا الجزئية في حياة الناس ، أما المشروعات الحضارية في السياسة والاجتماع والاقتصاد بصفتها نظماً متكاملة فلم تبرز فقهياً ، ربما لأن طبيعة الحياة ظلت في داخل النسق الحضاري الإسلامي الممتد من القرون الفاضلة ولم يواجه أيديولوجيات شاملة كما في العصر الحاضر . ولكن مع هذا كله فمن غير المقبول الزعم بأن الفقه الإسلامي – الذي يُعد مفخرة عظيمة من مفاخر هذا الدين الحنيف – مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع ، فمتى كان الفقه الإسلامي مؤسساً على هذه العلوم الثلاثة ؟ .



إن كل مبتدئ في علم الفقه وأصوله يعلم يقيناً أن الأحكام الفقهية مؤسسة على : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . وهناك أدلة فرعية مختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب وقول الصحابي والمصالح المرسلة وغيرها [١] ، كما هو مبسوط في كتب أصول الفقه .

ثالثاً : إن كل من لديه ولو إلمام قليل بكتب الفقه الإسلامي يدرك فساد الادعاء بأن هذه الكتب تفتقر إلى الأحكام التي ترشد المسلم إلى مايجب عليه اتباعه في أمور التجارة والفن والسياسة ، كما يدرك مخالفته الواضحة للواقع وافتراءه على هذه الكتب . فهل يصح إطلاق القول بافتقار كتب الفقه إلى الأحكام الشرعية الخاصة بالتجارة والسياسة ؟ إذن أين أبواب البيوع والرهن والإجارة والسلم والقرض والربا ، وما إلى ذلك من الأبواب التي تفتي في أمور التجارة الداخلية والخارجية الموجودة في أمهات الكتب الفقهية ؟ ، وأين أبواب الإمامة الكبرى ، وأبواب الحظر والإباحة ؟ .

أما الأحكام الشرعية في أمر الفن ، فلا ندري ماحدود الفن الذي يقصده صاحب هذه الدعوى ، أهو الرقص أو الغناء أو الموسيقى أو التمثيل أو غيرها ، ومع هذا نجد في كتب الفقه الفتوى في حكم الغناء والسماع والموسيقى وأخذ الأجرة عليها ، وذلك في أبواب الكراهية والاستحسان ، أو أبواب الحظر والإباحة في مختلف المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة [٢] .

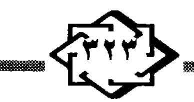
الدعوى الثالثة عشرة :

أن أصول الفقه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها ، وأنه نظرٌ مجرد كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل ، ومقولات نظرية عقيمة لاتلد

---

(١) للاستزادة في هذا راجع كتابي (المنهج السلفي) ص ٣١٦ وما بعدها .

(٢) انظر : د . محمود الطحان - مفهوم التجديد ص ٩ .



فقهاً البتة ، بل تولد جدلاً لايتناهى .

الرد عليها :

نلخص الرد على هذه الدعوى فيما يلي :

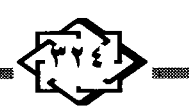
أولاً : إن هذه الدعوى فيها الكثير من التجني على أصول الفقه الإسلامي ، وهي وإن كانت مستساغة نوعاً ما من أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم ، فهي غير مستساغة ولامقبولة البتة ممن هم في موقع الصدارة والرئاسة لحركة من الحركات الإسلامية المعاصرة التي تسعى - على حد زعم القائمين عليها - إلى إحياء الإسلام وبعثه من جديد في نفوس المسلمين . والمقصود من إثارة هذه الدعوى هو اتخاذها ذريعة للتفلت من الأصول الفقهية - التي اعتمد عليها سلف هذه الأمة لضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية واستخراجها من أدلتها التفصيلية - وفتح المجال - بالتالي - واسعاً لأصحاب اتجاه التحديث لتخطي نصوص الوحي وتغيير الأحكام الشرعية أو تعطيلها بحسب ماتقتضيه عقولهم المجردة لإثبات قابلية الإسلام للتطور وصلاحيته لكل زمان ومكان .

ثانياً : القول بأن أصول الفقه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها قول غير صحيح ، ولو سلمنا - جدلاً - بصحته ، فما الظروف التاريخية التي نشأ فيها هذا العلم ، والتي يتخذها أصحاب هذا الاتجاه حجة لتخطي تلك الأصول في عملية الاجتهاد والتحديث التي يدعون إليها ؟ .

إن من المؤكد لدى مؤرخي علم أصول الفقه أن أسس هذا العلم وبذوره الأولى كانت موجودة - بالسليقة والفطرة - في الصدر الأول للإسلام قبل تدوينه وإبرازه بوصفه علماً مستقلاً [1] . « فالرسول ﷺ كان يفتي ويقضي بما يوحى به

---

(١) يقول **الشيخ** محمد أبو زهرة : « نشأ علم أصول الفقه مع علم الفقه ، وإن كان الفقه قد دُوّن **قبله** ، **لأنه** حيث يكون فقه يكون حتماً مناهج للاستنباط ، وحيث كان المنهاج يكون حتماً **لامحالة** أصول الفقه» . أصول الفقه ص ٨ - ٩ ، ط دار الفكر العربي - القاهرة .



إليه ربه من القرآن وبما يلهم به من السنن ، وبما يؤديه إليه اجتهاده الفطري من غير حاجة إلى أصول وقواعد يتوصل بها إلى الاستنباط والاجتهاد. وأصحابه كانوا يفتون ويقضون بالنصوص التي يفهمونها بملكتهم العربية السليمة من غير حاجة إلى قواعد لغوية يهتدون بها على فهم النصوص ، ويستنبطون فيما لانص فيه بملكتهم التشريعية التي ركزت في نفوسهم من صحبتهم الرسول ، ووقوفهم على أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ، وفهمهم مقاصد الشارع ومبادئ التشريع . وكذا فعل التابعون من بعدهم . ولكن لما اتسعت الفتوح الإسلامية واختلط العرب بغيرهم وتشافهوا وتكاتبوا ، ودخل في العربية كثير من المفردات والأساليب غير العربية ، ولم تبق الملكة اللسانية على سلامتها ، وكثرت الاشتباهات والاحتمالات في فهم النصوص ، دعت الحاجة إلى وضع ضوابط وقواعد لغوية يقتدر بها على فهم النصوص ، كما يفهمها العربي الذي وردت النصوص بلغته ، كما دعت إلى وضع قواعد نحوية يستدلون بها على صحة النطق .

وكذلك لما بَعُدَ العهد بفجر التشريع ، واحتدم الجدال بين أهل الحديث وأهل الرأي ، واجترأ بعض ذوي الأهواء على الاحتجاج بما لايحتج به وإنكار بعض مايحتج به ، دعا كل هذا إلى وضع ضوابط وبحوث في الأدلة الشرعية وشروط الاستدلال بها وكيفيته ، ومن مجموعة هذه البحوث الاستدلالية وتلك الضوابط اللغوية تكوَّن علم أصول الفقه»[١] .

وأول من دَوَّن قواعد هذا العلم وبحوثه على وجه مرتب مستقل مدعم بالبراهين الإمام الشافعي ، وذلك في كتابه (الرسالة) ، ثم تتابع العلماء بعد ذلك

---

(١) عبدالوهاب خلاف - علم أصول الفقه ص ١٦ - ١٧ ، ط الثامنة ، مكتبة الدعوة الإسلامية - القاهرة .

على التأليف في هذا العلم مابين إسهاب وإيجاز .

ثالثاً : إن دراسة تاريخ أصول الفقه - عند أهل السنة والجماعة خاصة - دراسة موضوعية والنظر إليه بعين الإنصاف ليدل على أصالته وأصالة منطلقاته ، ويكشف عن عظمة العلماء الذين أسهموا في بناء صرحه بصورة لانجد لها نظيراً في أمة من الأمم . حيث أجهدوا - رحمهم الله - أنفسهم وأفنوا أعمارهم في تأصيل هذه الأصول ، وكان دافعهم إلى ذلك هو قوة إيمانهم وحرصهم على كسب رضا ربهم بخدمة دينه وشرعه .

ولئن صح بعض ماورد في هذه الدعوى من وجود المبالغة في التشعيب والتعقيد والنظر الفلسفي المجرد . . . الخ في الكتب الأصولية للمتكلمين الأشاعرة والمعتزلة [١] ، فإنه لايصح في الكتب والمصنفات الأصولية لعلماء أهل السنة والجماعة ، فإن فيه هضماً لحقهم واستخفافاً بتلك الجهود الجبارة التي بذلوها في تأصيل هذا العلم . وبإلقاء نظرة سريعة على تاريخ هذا العلم لديهم نجد أنه مر - منذ تدوينه - بثلاث مراحل رئيسة [٢] هي :

المرحلة الأولى : تبدأ بعصر الإمام الشافعي وتنتهي بنهاية القرن الرابع الهجري تقريباً . وأهم مايميز هذه المرحلة هو تدوين الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه ، ومايتصل بهذا التدوين من ظروف وأحوال ، فلقد جاء الشافعي في عصر ظهرت فيه مدرستان : الأولى : مدرسة الحديث بالمدينة ، وشيخها هو الإمام

---

(١) من الإنصاف والموضوعية هنا القول بأنه : يُقر كثير من علماء أصول الفقه بوجود جفاف منطقي ولفظي في كثير من كتب الأصول المتأخرة ، ولذا يسعون الآن لتحويله إلى علم آلة كما كان ليسعف الدارس بمنهجية يستطيع بها الوصول إلى الحكم الشرعي ، وإلى ربطه بالشواهد النصوصية والتطبيقات التمثيلية التي تُعيد إليه الحيوية والفاعلية .

(٢) راجع في هذا : كتاب (معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة) - لمحمد بن حسين الجيزاني ، ص ٢٦ ومابعدها ، ط الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م ، دار ابن الجوزي - الدمام .



مالك صاحب (الموطأ) .

والثانية : مدرسة الرأي بالعراق ، وشيوخها هم أصحاب الإمام أبي حنيفة من بعده . وتتفق كلتا المدرستين - على اختلاف منهجهما - على وجوب الأخذ بالكتاب والسنة وعدم تقديم الرأي على النص .

وقد استطاع الإمام الشافعي الفوز بمحاسن هاتين المدرستين والجمع بين منهجيهما ، فاجتمع له فقه الإمام مالك بالمدينة حيث تلقى عنه ، وفقه أبي حنيفة بالعراق إذ تَلَقَّاه عن صاحبه محمد بن الحسن ، إضافة إلى فقه أهل الشام وأهل مصر حيث أخذ عن فقهائهما .

يضاف إلى ذلك مدرسة مكة التي تُعنى بتفسير القرآن الكريم وأسباب نزوله، ولغة العرب وعاداتهم ، إذ تَلَقّى العلم بمكة على من كان فيها من الفقهاء والمحدثين حتى بلغ منزلة الإفتاء . كما أنه خرج إلى البادية ولازم هذيلاً وكانت من أفصح العرب ، فتعلم كلامها وأخذ طبعها ، وحفظ الكثير من أشعار الهذليين وأخبار العرب .

بهذه المعطيات استطاع الإمام الشافعي أن يضع للفقهاء أصولاً للاستنباط وقواعد للاستدلال وضوابط للاجتهاد ، فَصنَّف أولاً كتابه (الرسالة) الذي كان أول كتاب في علم أصول الفقه ، والذي اشتمل على أكثر مباحث الشافعي الأصولية ، ثم أتبعه بكتبه الأخرى ككتاب (جماع العلم) و (اختلاف الحديث) و (صفة نهي النبي ﷺ) و (إبطال الاستحسان) ، فوضع بذلك اللبنة الأولى في تدوين علم الأصول ، وكان في كل ذلك مقتفياً أثر من قبله ، متبعاً لا مبتدعاً ، اعتمد فيه على هدي الكتاب والسنة وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم وآثار الأئمة المهتدين ، واستفاد - أيضاً - من علم العربية وأخبار الناس ، والرأي والقياس . .

ثم تتابعت بعد ذلك جهود علماء أهل السنة متممة مابدأه الإمام الشافعي



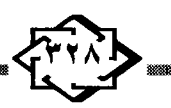
خاصة فيما يتعلق بوجوب الاعتصام بالكتاب والسنة ، ومن ذلك في هذه المرحلة الزمنية : (رسالة الإمام أحمد في طاعة الرسول ﷺ) ، وكتاب (أخبار الآحاد) وكتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة) وكلاهما من الجامع الصحيح للإمام البخاري ، وكتابا (تأويل مشكل القرآن) و (تأويل مختلف الحديث) لخطيب أهل السنة الإمام ابن قتيبة .

وغير ذلك مما كتبه أئمة السلف في كتب العقائد والرد على الفرق الضالة ، حيث قرروا وجوب التمسك بالكتاب والسنة ، وأقاموا لهذا الأصل العظيم الأدلة والشواهد الشرعية ، فكانت هذه الجهود بمثابة الخطوط العريضة لمنهج أهل السنة والجماعة ، والقواعد العامة لطريقتهم في أصول الفقه .

المرحلة الثانية : تبدأ من أوائل القرن الخامس وحتى نهاية القرن السابع على وجه التقريب ، وقد برز في هذه المرحلة إمامان هما : إمام أهل السنة في المشرق الخطيب البغدادي صاحب كتاب (تاريخ بغداد) . وإمام أهل السنة في المغرب أبو عمر بن عبدالبر صاحب كتاب (التمهيد) . أما حافظ بغداد فقد صَنَّفَ في أصول الفقه كتاب (الفقيه والمتفقه) الذي جعله نصيحة لأهل الحديث . ويُعدُّ هذا الكتاب امتداداً لكتاب الرسالة للشافعي ، ثم إنه أضاف فيه قضايا ومباحث متعلقة بأدب الفقه . أما حافظ الأندلس فقد صَنَّفَ كتاب (جامع بيان العلم وفضله) استجابة لمن سأله عن معنى العلم ، وعن تثبيت الحجاج بالعلم ، وتبيين فساد القول في دين الله بغير فهم ، وتحريم الحكم بغير حجة ، وما الذي أُجيز من الاحتجاج والجدل وما الذي كُره منه ؟ وما الذي ذُمَّ من الرأي وماحُمِدَ منه ؟ ومايجوز من التقليد ومايحرم منه ؟

وقد ظهر في هذه المرحلة أيضاً كتابان لأهل السنة والجماعة :

الأول : كتاب (قواطع الأدلة) لأبي المظفر ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ) الذي استفاد كثيراً في كتابه هذا من كتاب (تقويم الأدلة) لأبي زيد الدبوسي أحد أئمة



الحنفية (ت ٤٣٠هـ) ، حيث نقل عنه عدداً من المباحث ، وأورد عليه ورد عليه في مباحث أخرى ، وامتاز بتوسطه بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين ، وحرر فيه المسائل وأصَّلَ القواعد على أدلة الكتاب والسنة وماعليه سلف الأمة .

الثاني : كتاب (روضة الناظر وجنة المناظر) للموفق ابن قدامة الذي قام فيه باختصار كتاب (المستصفى) للغزالي وتهذيبه ، ويمثل كتاب (روضة الناظر) نقلة جديدة تتجلى في التأثر بمنهج المتكلمين مع المحافظة على المنهج السلفي إجمالاً .

وقد اتسمت هذه المرحلة بغزارة المادة العلمية المبنية على الأحاديث النبوية والآثار المروية عن الصحابة والتابعين ، كما تميزت بالاتجاه الحديثي المتمثل بذكر المرويات بأسانيدها ، ولم يكن هذا الاتجاه قاصراً على الرواية والتحديث ، بل انضم إلى ذلك : الاستنباط والفهم ، وإثبات القياس والاجتهاد ، والدعوة إلى إعمال الرأي في حدود الشرع ، والتحذير من التسرع في الفتيا وإصدار الأحكام، والتنبيه على فضل العلم وأدب أهله .

المرحلة الثالثة : وتبدأ منذ بداية القرن الثامن وتنتهي بنهاية القرن العاشر تقريباً ، وقد برز في هذه المرحلة - في أوائلها - إمامان جليلان حفظ الله بهما منهج أهل السنة والجماعة هما شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

وقد وافق عصر هذين الإمامين اتساع جهود المتكلمين الأصولية ، فقد توافرت كتبهم، المختصرات منها والمطولات ، وتداول الناس هذه الكتب ، وعمت مطالعتها ودراستها[1] ، ويمكن تلخيص دور هذين الإمامين إزاء هذا التيار في جانبين :

الجانب الأول : تأصيل قواعد أهل السنة والجماعة ، وتثبيت دعائم منهج

---

(١) من هذه الكتب : (المحصول) للرازي ، و (الإحكام) للآمدي ، و (مختصر ابن الحاجب) ، و (المنهاج) للبيضاوي .



السلف الصالح بالحجة البالغة والبرهان الساطع ، والرجوع في كل ذلك إلى نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، ومادل عليه العقل الصريح والفطرة السليمة ، وماورد عن الصحابة والتابعين ، وعدم الالتفات إلى مناهج المناطقة ومسالك الفلاسفة .

الجانب الثاني : الرد على الباطل وكشف زيفه وبيان بطلانه، وذلك بعد الوقوف على مآخذه لدى أهله لمقارعة الحجة بالحجة . كل ذلك بأدلة المنقول والمعقول ، مع النصيحة والبيان ، فكان هذا الصنيع تصحيحاً للخطأ وتقويماً للاعوجاج ، وتوضيحاً للحق ودعوة إليه ، وفضحاً للباطل وتحذيراً منه .

وقد بنى هذان الإمامان ذلك الجهد على تلكم الثروة العلمية التي تركها للأمة الإمام الشافعي ومن سار على نهجه من بعده .

وفي هذه المرحلة أيضاً ظهر كتاب عظيم القدر بالغ الأهمية ، وهو كتاب (الموافقات في أصول الشريعة) للإمام الجليل أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الذي عُني فيه بمسائل « المصالح المرسلة » وبيان كمال هذه الشريعة ، واجتهد في تأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، كما طرق المباحث الأصولية وربطها بتلك الكليات ، فجاءت مباحث هذا الكتاب فريدة في منهجها وأسلوب عرضها ، وخطوة تجديدية رائدة - في ذلك الوقت - في مجال علم «أصول الفقه » .

كما ظهرت مؤلفات لبعض علماء الحنابلة مثل : كتاب (المختصر في أصول الفقه) لابن اللحام (ت ٨٠٣ هـ) ، وكتاب (تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول) لعلاء الدين المرداوي (ت ٨٨٥ هـ) ، و (شرح الكوكب المنير) لابن النجار الفتوحي (ت ٩٧٢ هـ) ، ومع أن هذه المؤلفات تأثرت - إلى حد ما - بمنهج المتكلمين ، إلا أنها ولاشك استجابت واستفادت من جهود ابن تيمية وابن القيم ؛ فظهر تأثرها - على تفاوت بينها - بما قرره هذان الإمامان وبيناه جلياً في



هذا المجال .

وقد ظهرت بعد هذه المرحلة مؤلفات أصولية لبعض أئمة السنة ، إلا أنها ترجع في الجملة إلى المراحل الثلاث السابقة .

رابعاً : أنه إذا كان أصحاب اتجاه التحديث يريدون تنحية الضوابط والأصول الفقهية التي وضعها الصحابة والتابعون والأئمة الأعلام وسار عليها علماء الإسلام طوال القرون الماضية ، بدعوى أنها مطبوعة بأثر الظروف التاريخية التي نشأت فيها ، وأنها مقولات عقيمة ، ونظر مجرد لايلد فقهاً البتة ، فما الضوابط والقواعد الأهدى سبيلاً - في نظرهم - التي يريدون أن يلتزموا بها في الاجتهاد الذي ينادون بفتح بابه في العصر الحاضر ؟ أم يريدون أن يُعْمِلوا عقولهم في الأحكام الشرعية بدون ضوابط وقواعد ؟!! .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لو كان علم أصول الفقه مقولات نظرية عقيمة لاتلد فقهاً البتة بل تولد جدلاً لايتناهى ، فمن أين إذن كل هذه الثروة الفقهية التي لدى المسلمين ؟ وهل وُلِدت من دون أصول ؟!! ، لا أظن أنه يقول بذلك عاقل له أدنى معرفة بعلمي الفقه وأصوله .

الدعوى الرابعة عشرة:

أنه لابد من خروج المرأة المسلمة من بيتها ومخالطتها الرجال الأجانب للمشاركة في العمل في المؤسسات الاقتصادية والسياسية والصحية والتعليمية والثقافية بهدف تبليغ الدعوة الإسلامية، وذلك لما يلي :

١ - لأن الإسلام لم يمنع اختلاط الجنسين، ولم يمنعه النبي ﷺ ولا صحابته الكرام، فقد كانت مجتمعاتهم مختلطة في المساجد والأسواق ومجالس العلم وساحات الجهاد ومجالس التشاور في أمور المسلمين، ولم يُمنع الاختلاط إلا في المجتمعات الإسلامية الانفصالية التي سادت في عصور الانحطاط .

٢- ولعدم صحة الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[1] على منع الاختلاط، وذلك لاختلاف العلماء في معنى الآية، فذهب بعضهم إلى أنها من «الوقار»، وذهب البعض الآخر إلى أنها من «القرار»، ولاختلافهم أيضًا في تعيين المخاطب بها: هل هن نساء النبي ﷺ كما هو سياق الآية أم عامة النساء.

٣- ولأن الإسلام لا يصل إلى أهدافه في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد عن طريق تكثيف الحجب وتحويل البيوت إلى سجون للنساء والحكم عليهن جميعًا بما حكم به اللاتي آتين الفاحشة، بل إن تعويل الإسلام في تحقيق أهدافه وقيمه تلك إنما يقوم أساسًا على التوعية والتربية العقائديتين وإشاعة أجواء الطهر والعفة والتعاون على الخير في العلاقات البشرية.

٤- ولأن النصوص الشريعة لم تحدد عملاً معينًا للمرأة، وليس في الإسلام ما يوجب عليها القيام برعايتها لبيتها وزوجها وأطفالها.

٥- ولأن خروج المرأة من بيتها ومخالطتها الرجال الأجانب في العمل هو ما تمليه ضرورات التطور وما يستلزمه انتقال المجتمعات الإسلامية من الوضع الريفي إلى الوضع المدني، فلابد من فهم مظاهر التطور هذه واستيعابها وفق مبادئ الإسلام؛ بعيدًا عن روح الخوف والحذر وسد الذرائع، تلك الروح التي سادت في عصور الانحطاط وكبّلت المجتمع الإسلامي.

الرد عليها:

هذه الدعوى فيها العديد من المغالطات التي لُبِّس فيها الحق بالباطل، ونرد عليها تباعًا في النقاط التالية:

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

أولاً: لقد دل الكتاب والسنة على منع الاختلاط بين الجنسين وتحريمه وتحريم جميع الوسائل المؤدية إليه، ودليل ذلك من الكتاب:

١- قوله تعالى: **﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾**[١]، حيث أمر سبحانه أمهات المؤمنين - وجميع المسلمات والمؤمنات داخلات في ذلك - بالقرار في البيوت لما في ذلك من صيانتهن وإبعادهن عن وسائل الفساد، لأن الخروج لغير حاجة قد يفضي إلى شرور عدة كالتبرج والخلوة بالأجنبي، ثم أمرهن بالأعمال الصالحة التي تنهاهن عن الفحشاء والمنكر، وذلك بإقامتهن الصلاة وإيتائهن الزكاة وطاعتهن لله ولرسوله ﷺ، ثم وجههن إلى ما يعود عليهن بالنفع في الدنيا والآخرة، وذلك بأن يكن على اتصال دائم بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية المطهرة اللذين فيهما ما يجلو صدأ القلوب ويطهرها من الأرجاس والأنجاس ويرشد إلى الحق والصواب.

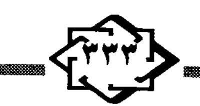
وقد سمى الله مكث المرأة في بيتها قرارًا، وهذا المعنى من أسمى المعاني الرفيعة، ففيه استقرار لنفسها وراحة لقلبها وانشراح لصدرها، وخروجها عن هذا القرار يفضي إلى اضطراب نفسها وقلق قلبها وضيق صدرها وتعريضها لما لا تحمد عقباه.

٢- وقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾**[٢]،

---

(١) سورة الأحزاب الآيتان ٣٣ - ٣٤.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٥٩.



حيث أمر عز وجل نبيه عليه الصلاة والسلام - وهو المبلغ عن ربه - أن يقول لأزواجه وبناته وعامة نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن، وذلك يتضمن ستر باقي أجسامهن بالجلابيب إذا أردن الخروج لحاجة لئلا تحصل لهن الأذية من مرضى القلوب.

فإذا كان الأمر بهذه المثابة فما بالك بنزولها إلى ميدان الرجال واختلاطها معهم وإبداء حاجتها إليهم بحكم الوظيفة، والتنازل عن كثير من أنوثتها لتنزل إلى مستواهم، وذهاب كثير من حيائها ليحصل بذلك الانسجام بين الجنسين المختلفين معنى وصورة.

٣- وقوله تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (٣٠) وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ**﴾(١)، حيث يأمر سبحانه نبيه عليه الصلاة والسلام أن يبلغ المؤمنين والمؤمنات أن يلتزموا بغض البصر وحفظ الفرج عن الزنا، ثم أوضح سبحانه أن هذا الأمر أزكى لهم. ومعلوم أن حفظ الفرج من الفاحشة إنما يكون باجتناب وسائلها، ولا شك أن اختلاط النساء بالرجال؛ والرجال بالنساء في ميادين العمل وغيرها وإطلاق البصر - الذي هو من لوازم هذا الاختلاط - من أعظم وسائل وقوع الفاحشة، وهذان الأمران المطلوبان من المؤمن يستحيل تحققهما منه وهو يعمل مع المرأة الأجنبية كزميلة أو مشاركة له في العمل في مختلف مجالاته وميادينه. فاقتحامها هذا الميدان أو اقتحامه الميدان معها لا شك أنه من الأمور التي

---

(١) سورة النور الآيتان: ٣٠ـ ٣١.

يستحيل معها غض البصر وإحصان الفرج والحصول على زكاة النفس وطهارتها .

وهكذا أمر الله المؤمنات بغض البصر وحفظ الفرج وعدم إبداء الزينة إلا ما ظهر منها وأمرهن الله بإسدال الخمار على الجيوب المتضمن ستر رأسها ووجهها ، لأن الجيب محل الرأس والوجه ، فكيف يحصل غض البصر وحفظ الفرج وعدم إبداء الزينة عند نزول المرأة إلى ميدان الرجال واختلاطها معهم في الأعمال ، والاختلاط كفيل بالوقوع في هذه المحاذير ، وكيف يحصل للمرأة المسلمة أن تغض بصرها وهي تسير مع الرجل الأجنبي جنبًا إلى جنب بحجة أنها تشاركه في الأعمال أو تساويه في جميع ما يقوم به؟!! .

والإسلام يحرم جميع الوسائل والذرائع الموصلة إلى الأمور المحرمة ، ولذلك نجده حرم على النساء خضوعهن بالقول للرجال لكونه يفضي إلى الطمع فيهن كما في قوله تعالى : ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**﴾[1] ، يعني مرض الشهوة ، فكيف يمكن التحفظ من ذلك مع الاختلاط؟!! .

ومن البدهي أن المرأة إذا نزلت إلى ميدان الرجال لابد أن تكلمهم وأن يكلموها ، ولابد أن ترقق لهم الكلام وأن يرققوا لها الكلام ، والشيطان من وراء ذلك يزين ويحسن ويدعو إلى الفاحشة حتى يقعوا فريسة له ، والله حكيم عليم حين أمر المرأة بالحجاب والبعد عن الاختلاط ، وما ذاك إلا لأن الناس فيهم البر والفاجر والطاهر والعاهر ، فالحجاب واجتناب الاختلاط يمنع بإذن الله من الفتنة ويحجز دواعيها وتحصل به طهارة قلوب الرجال والنساء والبعد عن مظان

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية : ٣٢ .

التهمة[١] .

٤- وقوله تعالى : ﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾ الآية[٢] ، فهذا يدل على أن سؤال أي شيء من النساء الأجنبيات إنما يكون من خلف ستر يستر الرجال عن النساء والنساء عن الرجال . وخير حجاب للمرأة بعد حجاب وجهها وجسمها باللباس هو بيتها الذي يحجبها عن الرجال الأجانب ؛ بحيث لا يروا شيئًا من جسدها ، ولا شيئًا من لباسها ولا زينتها الظاهرة ولا الباطنة .

وأما دليل ذلك من السنة فهو ما يلي:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ : «**خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها**»[٣] ، حيث يرشد هنا النبي ﷺ إلى ضرورة إبعاد الرجال عن النساء في الصلاة التي أقرب ما يكون فيها المسلم إلى ربه ، حيث تضعف شهوات النفس وتخف وساوس الشيطان وإغوائه ويكون المسلم فيها والمسلمة أبعد عن مواضع الفتنة والريبة ، فكيف في غير الصلاة؟!! ، فهذا مما يدل على ضرورة منع الاختلاط بين الجنسين في ميادين العمل وغيرها .

٢- وعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ :

---

(١) انظر : سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - الرسائل والفتاوى النسائية ص ٢٠ - ٢٢ ، ط الأولى ١٤٠٩هـ، دار طيبة - الرياض .

(٢) سورة الأحزاب، الآية : ٥٣ .

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الصلاة) ، باب (تسوية الصفوف وإقامتها) ج٤/ ص١٥٩ .

«المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون بروحة ربها وهي في قعر بيتها»(١)، قال الطيبي: «والمعنى المتبادر أنها ما دامت في خدرها لم يطمع الشيطان فيها وفي إغواء الناس، فإذا خرجت طمع وأطمع، لأنها حبائله وأعظم فخوخه»(٢)، وقال المنذري: فيستشرفها الشيطان «أي ينتصب ويرفع بصره إليها ويَهمُّ بها، لأنها قد تعاطت سببًا من أسباب تسلطه عليها، وهو خروجها من بيتها»(٣).

٣- وما روي عن أم حميد الساعدية رضي الله عنها أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول إني أحب الصلاة معك، فقال: **«قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتكِ في بيتكِ خير لكِ من صلاتكِ في حجرتكِ، وصلاتكِ في حجرتكِ خير لكِ من صلاتكِ في دارِكِ، وصلاتكِ في دارِكِ خير لكِ من صلاتكِ في مسجد قومكِ، وصلاتكِ في مسجد قومكِ خير لكِ من صلاتكِ في مسجدي»**(٤).

فهذه الصحابية امرأة صالحة تقية ذات خلق ودين، ومع ذلك بيَّن لها ﷺ الحق والخير في أي الأماكن تكون صلاتها فيه أفضل وأبقى، وذكر لها على الترتيب

---

(١) رواه الترمذي في سننه في (أبواب الرضاع)، الباب رقم (١٨) برقم (١١٨٣)، وقال: «حديث حسن صحيح غريب» ج٢/ ص٣١٩. وقال كل من الهيثمي والمنذري: رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبدالله بن عمر، ورجاله رجال الصحيح. انظر: مجمع الزوائد ج٤/ ص ٣١٤، والترغيب والترهيب ج١/ ص٣٠٤.

(٢) المناوي - فيض القدير ج٦/ ص٢٦٦، ط دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٣) الترغيب والترهيب ج١/ ص ٣٠٦.

(٤) رواه ابن خزيمة في صحيحه في كتاب (الإمامة في الصلاة)، الباب (١٧٧)، الحديث رقم (١٦٨٩) ج٣/ ص٩٥. كما رواه ابن حبان في صحيحه برقم (٢٢١٤) ج٣/ ص٣١٨، وعزاه الحافظ ابن حجر في (الفتح) إلى الإمام أحمد والطبراني، وقال: «وإسناد أحمد حسن، وله شاهد من حديث أبي مسعود عند أبي داود» ج٢/ ص٣٥٠.

الأماكن التي يتميز بعضها عن بعض في الخير، وهي: بيتها، والمراد به هنا: المكان الذي تكون فيه المرأة أكثر سترًا وبعدًا عن أعين الناس، وهو مكان مبيتها مع زوجها الذي لا يراها فيه أحد سواه، ثم حجرتها - ويظهر من الحديث أنها أقل من البيت سترًا وصونًا، وبعد حجرتها دارها، وهي التي تكون فيه بعيدة عن أنظار الرجال الأجانب، وبعد الدار مسجد قومها، لأنه أقرب المساجد إلى سكنها، والنزول إليه لا يقتضي منها السير كثيرًا، فاستشراف الشيطان لها فيه أقل في المساحة والزمن، وبعد مسجد قومها يأتي مسجده ﷺ، وهو أبعد فتضطر معه إلى السير لمسافة أطول، وحينئذ يكون استشراف الشيطان لها أطول مدة وأشد تمكينًا، ولذا نصحها ﷺ بالصلاة في بيتها، لأنه أشد الأماكن سترًا لها وبعدًا عن مخالطة الرجال الأجانب، ومنه يتبين حرص النبي ﷺ على صيانة المرأة إلى هذا الحد الذي ليس وراءه ما بعده، لأنه مدرك لما ينتج عن خروجها من بيتها من أخطار على الفرد والأسرة والمجتمع.

وإذا كان خروج المرأة الصالحة التقية للصلاة مع رسول الله ﷺ في مسجده غير مستحب، فما القول في خروج النساء إلى الأندية وميادين الدراسة والعمل وساحات السياسة ومسيرات الاحتجاج وغيرها مما ينادي أصحاب هذه الدعوى إلى خروج المرأة المسلمة إليها؟!!.

٤- الأحاديث التي يحذر فيها النبي ﷺ من الدخول على النساء والخلوة بهن، ومن ذلك: ما روي عن عتبة بن عامر رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: أفرأيت الحمو**[1]**؟ قال: الحمو الموت**»[2].

(١) الحمو: أقارب الزوج غير آبائه وأبنائه.

(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب (النكاح)، الباب (١١١)، الحديث رقم (٥٢٣٢) ج٩/ ص٣٣٠. ورواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (السلام)، باب (تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها) ج١٤/ ص١٥٣.



وما روي عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم**»(١).

وما روي عن عامر بن ربيعة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**ألا لايخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان**»(٢).

ومن المعلوم لكل مجرب أنه يستحيل التحرز عن الوقوع فيما حذرت عنه هذه الأحاديث في تلك المجتمعات التي تجيز اختلاط الجنسين ببعضهما في ميادين العمل والتعليم ونحوها.

٥- الأحاديث التي تأمر بغض البصر، وهي عديدة، منها: ما روي عن جرير ابن عبدالله رضي الله عنه أنه قال: «**سألت رسول الله ﷺ عن نظرة الفجأة، فأمرني أن أصرف بصري**»(٣).

وما روي عن بريدة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ لعلي: «**يا علي لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى وليست لك الآخِرة**»(٤).

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (النكاح)، الباب (١١١)، الحديث رقم (٥٢٣٣) ج٩/ ص٣٣٠ - ٣٣١. ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الحج)، باب (سفر المرأة مع محرم إلى حج أو غيره) ج٩/ ص١٠٩ - ١١٠.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ج٣/ ص٤٤٦، ورواه الترمذي في سننه من حديث عمر رضي الله في (أبواب الفتن)، باب (ما جاء في لزوم الجماعة) برقم (٢٢٥٤) ج٣/ ص ٣١٥، وقال: «حديث حسن صحيح غريب». ورواه الحاكم في المستدرك وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» ج١/ ص١٩٨.

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الآداب)، باب (نظر الفجأة) ج١٤/ ص١٣٨ - ١٣٩.

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند ج٥/ ص٣٥٣، ٣٥٧. ورواه أبو داود في سننه في كتاب (النكاح)، باب (ما يؤمر به من غض البصر) ج٢/ ص٢٤٦، الحديث رقم (٢١٤٩). =



وما روي عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «**كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر**»(١).

وكذلك ما روي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «**كنت عند رسول الله ﷺ وعنده ميمونة، فأقبل ابن أم مكتوم، وذلك بعد أن أُمرنا بالحجاب، فقال النبي ﷺ: احتجبا منه، فقلنا: يا رسول الله أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟، فقال ﷺ: أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه؟**»(٢).

ومما لا شك فيه أنه لن يتسنى للرجال ولا للنساء غض البصر في ظل إباحة اختلاطهما ببعضهما في ميادين العمل والتعليم وغيرها ولو كان ذلك بقصد تبليغ الدعوة الإسلامية.

ثانيًا: لقد فقه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الأدلة الشرعية الدالة على تحريم الاختلاط وامتثلوا لها، فاجتنبوا الاختلاط ومنعوه. ومما نُقل عنهم في هذا الجانب يُثبت هذا ويقرره، ومن ذلك ما يلي:

= ورواه الترمذي في سننه في (أبواب الاستئذان والآداب)، باب (ماجاء في نظرة الفجاءة) ج٤/ ص١٩١، الحديث رقم (٢٩٢٧)، وقال: «هذا حديث حسن غريب». ورواه الحاكم في المستدرك، وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، ج٢/ ص ٢١٢.

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب (الحج)، باب (الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما) ج٩/ ص ٩٧.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ج٦/ ص٢٩٦. وأبو داود في سننه في كتاب (اللباس)، باب (في قوله عز وجل: **وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن**) ج٤/ ص٦٣ - ٦٤، الحديث رقم (٤١١٢). والترمذي في سننه في (أبواب الاستئذان والآداب)، باب (ما جاء في احتجاب النساء من الرجال)، ج٤/ ص١٩١ - ١٩٢، الحديث رقم (٢٩٢٨)، وقال: «حديث حسن صحيح».

١- روي أنه دخلت على عائشة رضي الله عنها مولاة لها، فقالت لها: «يا أم المؤمنين طفتُ بالبيت سبعًا واستلمت الركن مرتين أو ثلاثًا، فقالت لها عائشة: لا آجركِ الله، لا آجركِ الله، تدافعين الرجال؟!!، ألا كَبَّرتِ ومررتِ»(١).

٢- كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه شديد الغيرة على النساء، فهو الذي أشار على النبي ﷺ بحجب نسائه فوافقه القرآن، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال عمر رضي الله عنه: قلت: يا رسول الله يدخل عليك البر والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب فأنزل الله آية الحجاب»(٢)، وكان رضي الله عنه «ينهى الرجال عن الدخول إلى المسجد من باب النساء»(٣).

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «روى الفاكهي من طريق زائدة عن إبراهيم النخعي قال: نهى عمر أن يطوف الرجال مع النساء، قال: فرأى رجلاً معهن فضربه بالدرة»(٤).

٣- وعن ابن جريج أنه قال: اخبرني عطاء - إذ منع ابن هشام النساء الطواف مع الرجال - قال: كيف يمنعهن وقد طاف نساء النبي ﷺ مع الرجال؟، قلت: أبعد الحجاب أو قبل؟ قال: أي لعمري لقد أدركته بعد الحجاب، قلت: كيف يخالطن الرجال؟ قال: لم يكن يخالطن، كانت عائشة رضي الله عنها تطوف

---

(١) رواه الإمام الشافعي في مسنده ص١٢٧، ط الأولى ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (التفسير)، الباب (٨)، الحديث رقم (٤٧٩٠) ج٨/ ص٥٢٧.

(٣) عبدالوهاب الشعراني - كشف الغمة عن جميع الأمة ج١/ ص١٠٤، ط مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بمصر.

(٤) فتح الباري ج٣/ ص٤٨٠.

حجرة[١] من الرجال لا تخالطهم»[٢]. وهذا مما يدل على حرص النساء في صدر الإسلام على عدم مزاحمة الرجال أو الاختلاط بهم حتى في المطاف بالمسجد الحرام.

٤- وروي أنه قيل لسودة رضي الله عنها: «ألا تحجين وتعتمرين كما يفعل أخواتك، فقالت: قد حججت واعتمرت فأمرني الله أن أقرَّ في بيتي. قال الراوي: فوالله ما خرجت من باب حجرتها حتى أُخرجت جنازتها رضوان الله عليها»[٣].

٥- وأُثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال مستنكرًا اختلاط النساء بالرجال: «ألا تستحيون ألا تغارون أن يخرج نساؤكم؟، فإنه بلغني أن نساءكم يخرجن في الأسواق يزاحمن العُلوج[٤]»[٥].

٦- وروي عن الزبير بن العوام رضي الله عنه أن زوجته عاتكة بنت زيد شرطت عليه ألا يمنعها الخروج إلى المسجد فأجابها، فلما أرادت الخروج إلى المسجد للعشاء الآخر شق ذلك عليه ولم يمنعها، فلما عيل صبره خرج ليلة إلى العشاء وسبقها، وقعد لها على الطريق بحيث لا تراه، فلما مرت ضرب بيده على

---

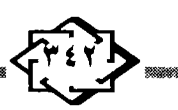
(١) حجرة: بفتح الحاء وسكون الجيم، أي ناحية، وهو مأخوذ من قولهم: نزل فلان حجرة من الناس، أي: معتزلاً. انظر: لسان العرب، مادة (حجر).

(٢) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب (الحج)، الباب (٦٤)، الحديث رقم (١٦١٨)، ج٣/ ص٤٧٩ - ٤٨٠.

(٣) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ج١٤/ ص١٨٠ - ١٨١. والشوكاني - فتح القدير ج٤/ ص٢٨١.

(٤) العُلوج: جمع علْج، وهو الرجل من كفار العجم، أو الضخم القوي.

(٥) ابن الجوزي - أحكام النساء ص ٣٤، ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية - بيروت.



عَجزُها فنفرت من ذلك ولم تخرج بعدُ[1] .

٧- وكان عبدالله بن مسعود رضي الله عنه يقول : «أخروهن حيث أخرهن الله»[2] ، وعن أبي عمر الشيباني أنه رأى عبدالله بن مسعود يُخرج النساء من المسجد يوم الجمعة ويقول : «أُخرجن إلى بيوتكن فهو خير لكُنَّ»[3] . وعنه رضي الله عنه أنه قال - حاثًا المرأة على قرارها في بيتها - : «إنما النساء عورة ، وإن المرأة لتخرج من بيتها وما بها بأس فيستشرفها الشيطان ، فيقول : إنك لا تمرين بأحد إلا أعجبته ، وإن المرأة لتلبس ثيابها ، فيقال : أين تريدين؟ ، فتقول : أعود مريضًا ، أو أشهد جنازة ، أو أصلي في مسجد ، وما عَبَدت امرأة ربها بمثل أن تعبده في بيتها»[4] .

وبعد: فكيف يقال بعد كل ما تقدم إن الإسلام لم يمنع الاختلاط ولم يمنعه رسول الله ﷺ ولا صحابته الكرام؟!! ، إن هذا إلا محض افتراء لا يُقبل صدوره من مسلم عنده أدنى فقه لنصوص الشريعة وأحكامها ومعرفة لسِيَر الصدر الأول للإسلام .

ثالثًا: إطلاق القول بأن مجتمعات المسلمين في عهد النبي ﷺ وعهد صحابته

---

(١) انظر : ابن الأثير الجزري - أسد الغابة في معرفة الصحابة ج٦/ ١٨٥ ، ط دار الفكر - بيروت .

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير ج٩/ ص٢٩٥ ، الحديث رقم (٩٤٨٤) . ورواه عبدالرزاق في المصنف ج٣/ ص١٤٩ ، الحديث رقم (٥١١٥) .

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير ج٩/ ص٢٩٤ ، الحديث رقم (٩٤٧٥) . وروى البيهقي نحوه في السنن الكبرى عن سعد بن إياس ج٣/ ص١٨٦ .

(٤) رواه الطبراني في (المعجم الكبير) برقم (٩٤٨٠) ج٩/ ص٢٩٤ ، وقال الهيثمي : «رجاله ثقات» - مجمع الزوائد ج٢/ ص٣٥ ، وقال المنذري : «إسناده حسن» - الترغيب والترهيب ج١/ ص٣٠٥ .



رضوان الله عليهم مجتمعات مختلطة في المساجد والأسواق ومجالس العلم وساحات الجهاد ومجالس التشاور في أمور المسلمين . . . الخ، إطلاق غير سديد ولا سليم.

أما في المساجد والطرقات ، فلم يكن فيها اختلاط بين الرجال والنساء بالصورة التي يريدها دعاة الاختلاط، لأن الرجال كانوا في زمن النبي ﷺ وصحابته يُصَلُّون في مقدمة المسجد والنساء في مؤخرته مع عنايتهن بالحجاب والتحفظ من كل ما يثير الفتنة، وكان النبي ﷺ يذهب إليهن في يوم العيد بعد ما يعظ الرجال فيعظهن ويذكرهن لبعدهن عن سماع خطبته، فعن عبدالرحمن بن عابس أنه قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قيل له: «**أشهدت العيد مع النبي ﷺ ؟ قال: نعم، ولولا مكاني من الصغر ما شهدتُه، حتى أتى العَلَم الذي عند دار كثير ابن الصامت فصلى ثم خطب، ثم أتى النساء ومعه بلال فوعظهن وذكَّرهن وأمرهن بالصدقة**»(١).

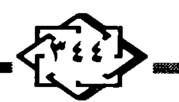
قال الحافظ ابن حجر: «قوله: (ثم أتى النساء) يُشعر بأن النساء كن على حدة من الرجال غير مختلطات بهم، وقوله (ومعه بلال) فيه أن الأدب في مخاطبة النساء في الموعظة أو الحكم أن لا يحضر من الرجال إلا من تدعو الحاجة إليه من شاهد ونحوه، لأن بلالاً كان خادم النبي ﷺ ومتولي قبض الصدقة، وأما ابن عباس فقد تقدم أن ذلك اغتفر له بسبب صغره»(٢).

ولم يقتصر منع الاختلاط بين الرجال والنساء على الجمع الكثير فحسب، بل تناول ذلك المرأة الواحدة إذا صلت مع الرجال، فعن أنس رضي الله عنه أنه قال:

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب (العيدين)، الباب (١٨)، الحديث رقم (٩٧٧) ج٢/ ص٤٦٥.

(٢) فتح الباري ج٢/ ص٤٦٦.



«صلى النبي ﷺ في بيت أم سليم ، فقمتُ ويتيم خلفه، وأم سليم خلفنا»[(١)] .

وقد خصص ﷺ في مسجده بابًا للنساء يدخلن ويخرجن منه لا يخالطهن فيه الرجال ، فقد ترجم أبو داود في سننه بابًا بقوله (باب اعتزال النساء في المساجد عن الرجال)، ثم روى حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال : قال رسول الله ﷺ : **«لو تركنا هذا الباب للنساء»**[(٢)]، قال نافع تلميذ عبدالله بن عمر : «فلم يدخل منه ابن عمر حتى مات» .

وكان الرجال في عهده ﷺ يؤمرون بالتريث في الانصراف حتى يمضي النساء ويخرجن من المسجد لئلا يختلط بهن الرجال في الطريق من المسجد إلى البيت مع ما هم عليه جميعًا رجالاً ونساءً من الإيمان والتقوى . فعن هند بنت الحارث أن أم سلمة زوج النبي ﷺ رضي الله عنها قالت : **«كان رسول الله ﷺ إذا سلَّم قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيرًا قبل أن يقوم.** قال الإمام الزهري رحمه الله : نَرَى - والله أعلم - أن ذلك كان لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال»[(٣)] . وفي رواية أخرى : **«كان ﷺ يُسلِّم فينصرف النساء فيدخلن بيوتهن من قبل أن ينصرف رسول الله ﷺ »**[(٤)] .

يقول الحافظ ابن حجر : «وفي الحديث الاحتياط في اجتناب ما قد يُفضي إلى

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب (الأذان)، الباب (١٦٤)، الحديث رقم (٨٧١)، ج٢/ ص٣٥١ .

(٢) سنن أبي داود، كتاب (الصلاة)، باب (في اعتزال النساء في المساجد عن الرجال)، الحديث رقم (٤٦٢)، ج١/ ص١٢٦ . وقد صحح الشيخ الألباني الحديث مرفوعًا إلى النبي ، وذلك في (صحيح الجامع الصغير) ج٥/ ص٦١، برقم (٥١٣٤).

(٣) صحيح البخاري، كتاب (الأذان)، الباب (١٦٤)، الحديث رقم (٨٧٠) ج٢/ ص٣٥٠ - ٣٥١ .

(٤) صحيح البخاري، كتاب (الأذان)، الباب (١٥٧)، الحديث رقم (٨٥٠) ج٢/ ص ٣٣٤ .



المحذور، وفيه اجتناب مواضع التهم، وكراهة مخالطة الرجال للنساء في الطرقات فضلاً عن البيوت»(١).

ويقول ابن قدامة: «إذا كان مع الإمام رجال ونساء، فالمستحب أن يثبت هو والرجال بقدر ما يَرَى أنهن قد انصرفن، ويقمن هن عقب تسليمه»، ثم يتابع قائلاً - عقب الاستشهاد بالحديث المذكور آنفًا -: «لأن الإخلال بذلك من أحد الفريقين يُفضي إلى اختلاط الرجال بالنساء»(٢).

وكان يُؤْذَن للنساء في الخروج إلى المساجد في الليل لكونه أستر وأخفى وأبعد عن الفتنة. يقول ﷺ: **«ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد»**(٣)، ويُروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس»(٤).

كما كان يُطلب منهن اجتناب الطيب والزينة لكونهما من دواعي الفتنة، يقول ﷺ: **«إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تَمسَّ طيبًا»**(٥)، ويقول: **«أيما امرأة أصابت بخورًا فلا تشهد معنا العشاء الآخرة»**(٦). ولقد تنبهت أم المؤمنين عائشة رضي الله

---

(١) فتح الباري ج٢/ ص٣٣٦.

(٢) المغني ج٢/ ص٢٥٤.

(٣) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الصلاة)، باب (خروج النساء إلى المساجد) ج٤/ ص١٦٢.

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (مواقيت الصلاة)، الباب (٢٧)، الحديث رقم (٥٧٨)، ج٢/ ص ٥٤. ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب (استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها) ج٥/ ص١٤٣ - ١٤٤.

(٥) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الصلاة)، باب (خروج النساء إلى المساجد) ج٤/ ص١٦٣.

(٦) رواه مسلم في صحيحه في الموضع السابق، ج٤/ ص١٦٣.



عنها إلى خطر تساهل المرأة في خروجها من بيتها فقالت: «لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل»[١].

وكان النبي ﷺ ينهى النساء أن يتوسطن الطريق ويأمرهن بلزوم حافاته حذراً من الاختلاط بالرجال والفتنة بمماسة بعضهم بعضًا أثناء السير في الطريق، فعن أبي أُسيد الأنصاري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو خارج من المسجد وقد اختلط الرجال بالنساء في الطريق: «**استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحققن[٢] الطريق، عليكن بحافات الطريق**»، فكانت المرأة تلصق بالجدار، حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به[٣].

وأما مجالس العلم فقد كان النساء في عهده ﷺ لا يختلطن فيه بالرجال الاختلاط الذي ينهى عنه المصلحون اليوم ويُرشد القرآن والسنة علماء الأمة إلى التحذير منه حذراً من فتنته، فقد كن يجلسن - في معزل عن الرجال - في مؤخرة المسجد[٤]، فيسمعن المواعظ والخطب ويتعلمن أحكام دينهن، مع عنايتهن بالحجاب وإخفاء الزينة، فأين هذا مما ينادي به اليوم دعاة التحديث من اختلاط الجنسين في التعليم وغيره؟، فكيف يجوز لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول إن جلوس الطالبة بحذاء الطالب في كرسي الدراسة مثل جلوس

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب (الأذان)، الباب (١٦٣)، الحديث رقم (٨٦٩)، ج٢/ ص٣٤٩. ورواه مسلم في صحيحه - واللفظ له - في كتاب (الصلاة)، باب (خروج النساء إلى المساجد) ج٤/ ص١٦٣ - ١٦٤.

(٢) تحققن الطريق: أي تتوسطنه. انظر: لسان العرب، مادة (حقق).

(٣) رواه أبو داود في سننه في كتاب (الأدب)، باب (في مشي النساء مع الرجال في الطريق)، الحديث رقم (٥٢٧٢) ج٤/ ص٣٦٩، وقد حسنه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٩٤٢) ج١/ ص٣١٧.

(٤) إلى الحد الذي يضطر معه النبي ﷺ أحيانًا إلى القيام إليهن لعدم قدرتهن على سماع صوته لبعدهن عنه، كما مر معنا قبل قليل.



الصحابيات مع أخواتهن في مؤخرة المسجد لسماع الذكر وتعلم أحكام الدين؟ ، هذا لو سلمنا بوجود الحجاب الشرعي المتضمن تغطية الوجه والكفين ، فكيف إذا كان جلوسها مع الطالب في كرسي الدراسة مع كشف الوجه والكفين وإظهار الزينة والمحاسن ، وغير ذلك مما يجر إلى الفتنة ويُوقع في المحذور؟!! .

ومعلوم أن جلوس الطالبة مع الطالب في كرسي الدراسة من أعظم أسباب الفتنة ، ومن أسباب ترك الحجاب الذي شرعه الله للمؤمنات ونهاهن عن أن يبدين زينتهن لغير من بيَّنَهم الله سبحانه في قوله : ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**﴾ الآية[١] .

ولهذا دعا المصلحون إلى إفراد النساء عن الرجال في دور التعليم ، وأن يكُنَّ على حدة والشباب على حدة حتى يَتمكنَّ من تلقي العلم من المدرسات بكل راحة من غير حجاب ولا مشقة ، لأن تلقي العلوم من المدرسات في محل خاص أصون للجميع وأبعد لهن من أسباب الفتنة وأسلم للشباب من الفتنة ، ولأن انفراد الشباب في دور التعليم عن الفتيات مع كونه أسلم لهم من الفتنة فهو أقرب إلى عنايتهم بدروسهم وشغلهم بها وحسن الاستماع إلى الأساتذة وتلقي العلوم عنهم بعيدين عن ملاحظة الفتيات والانشغال بهن[٢] .

وأما ساحات الجهاد فيجيب عنها سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله

---

(١) سورة النور ، الآية : ٣١ .

(٢) انظر : سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - الرسائل والفتاوى النسائية ص ٣٢ ، ٣٧ .



قائلاً: «قد يتعلق بعض دعاة الاختلاط ببعض ظواهر النصوص الشرعية التي لا يدرك مغزاها ومرماها إلا من نَوَّر الله قلبه وتفقه في دين الله وضم الأدلة الشرعية بعضها إلى بعض، وكانت في تصوره وحدة لا يتجزأ بعضها عن بعض. ومن ذلك خروج بعض النساء مع الرسول ﷺ في بعض الغزوات. والجواب عن ذلك: أن خروجهن كان مع محارمهن لمصالح كثيرة لا يترتب عليه ما يُخشى عليهن من الفساد، لإيمانهن وتقواهن وإشراف محارمهن عليهن وعنايتهن بالحجاب بعد نزول آيته، بخلاف حال الكثير من نساء العصر، ومعلوم أن خروج المرأة من بيتها إلى العمل يختلف تمامًا عن الحالة التي خرجن بها مع الرسول ﷺ في الغزو، فقياس هذه على تلك يُعتبر قياسًا مع الفارق. وأيضًا فما الذي فهمه السلف الصالح حول هذا وهم لا شك أدرى بمعاني النصوص من غيرهم وأقرب إلى التطبيق العملي بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ؟ فما هو الذي نُقل عنهم على مدار الزمن؟، هل وَسَّعُوا الدائرة كما يُنادي دعاة الاختلاط فنقلوا ما ورد في ذلك إلى أن تعمل المرأة في كل ميدان من ميادين الحياة مع الرجال تزاحمهم ويزاحمونها وتختلط معهم ويختلطون معها، أم أنهم فهموا أن تلك قضايا معينة لا تتعداها إلى غيرها؟. وإذا استعرضنا الفتوحات الإسلامية والغزوات على مدار التاريخ لم نجد هذه الظاهرة[1]»[2].

وأما مجالس التشاور في أمور المسلمين، فلم تكن المرأة قط عضواً فيها في صدر الإسلام، فهي - مثلاً - لم تشارك الصحابة في اجتماع ثقيفة بني ساعدة إثر وفاة الرسول ﷺ للتشاور فيمن يختارونه خليفة لهم، ولم يحدث أن جمع الخلفاء الراشدون النساء لاستشارتهن في قضايا الدولة وشؤون المسلمين كما كانوا

(١) يعني: ظاهرة الاختلاط بين الرجال والنساء.

(٢) الرسائل والفتاوى النسائية ص ٢٣ - ٢٤.

يفعلون مع الرجال، ولا نعلم في تاريخ الإسلام كله أن المرأة كانت تسير مع الرجل جنبًا إلى جنب في إدارة شؤون الدولة وسياستها، وكل ما يرويه التاريخ لنا هو أن النبي ﷺ أخذ بيعة النساء يوم فتح مكة من دون أن يصافحهن[1].

ومن زعم أن هذا يدل على اختلاط النساء بالرجال في صدر الإسلام للمشاركة في سياسة الدولة والإسهام في حل قضايا المسلمين وشؤونهم فقد أخطأ وحَمَّلَ وقائع التاريخ ما لا تحتمل.

نعم وقع في بعض أدوار التاريخ الإسلامي أن شاركت المرأة في بعض قضايا الدولة وشؤونها، وكان لبعضهن مشورة في بعض أمور المسلمين، ولكن هذه تصرفات ووقائع نادرة لمناسبات خاصة تُقَدَّر بقدرها لا يُبنى عليها حكم ولا تأخذ حكم القاعدة. وأحكام الإسلام إنما تؤخذ من نص ثابت في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، أو قياس صحيح عليهما، أو إجماع التقى عليه أئمة المسلمين وعلماؤهم، وعليه فلا يصح الاستدلال بالتصرفات الفردية من آحاد الناس، حتى ولو كان أصحابها من الصحابة [2]رضوان الله عليهم أو التابعين من بعدهم. فمن المقطوع به أن تصرفات هؤلاء جميعًا توزن بميزان الشرع الإسلامي، وليس الشرع هو الذي يوزن بتصرفاتهم ووقائع أحوالهم، ولذا فإن من مقررات علماء السلف قولهم: (لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله).

ولو كان لتصرفات آحاد الصحابة أو التابعين مثلاً قوة الدليل الشرعي دون حاجة إلى الاعتماد على دليل آخر لبطل أن يكونوا معرضين للخطأ، ولوجب أن يكونوا معصومين مثل رسول الله ﷺ، وليس هذا لأحد إلا للأنبياء عليهم وعلى

---

(١) انظر: د. مصطفى السباعي - المرأة بين الفقه والقانون ص ١٥١، ط السادسة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي - بيروت.

(٢) هناك فرق بين «قول الصحابي» و «واقعة حال له» فتنبه لهذا.



خاتمهم الصلاة والسلام، أما ما عداهم فحق عليهم قول رسول الله ﷺ: «**كل بني آدم خَطَّاء**»(١)، وإلا فما بالنا لا نقول - مثلاً - بِحل شرب الخمر، وقد وُجد فيمن سلف في القرون الخيرية من شربها؟(٢).

رابعًا: الزعم بأنه لم يُمنع الاختلاط إلا في المجتمعات الإسلامية الانفصالية التي سادت في عصور الانحطاط، إنما هو وهم ومحض افتراء يُستغرب صدوره من أي مسلم لديه معرفة - ولو يسيرة - بتاريخ الإسلام وشرعه، فكيف ممن يمثل اتجاهًا إسلاميًا محافظًا ويترأسه في بلد عربي مسلم؟.

لقد مُنع الاختلاط في الإسلام منذ نزول آيات الحجاب، ومنعه النبي ﷺ وصحابته الكرام والتابعين لهم بإحسان، وما سقناه فيما سبق من الأدلة الشرعية والأقوال والوقائع كاف لإثبات ذلك. ولم يخل عصر ولا مصر من بلاد الإسلام والمسلمين من منع الاختلاط والتشدد في أمره؛ امتثالاً لأمر الله تعالى ورسوله ﷺ، وحرصًا من المخلصين الغيورين في مختلف الأماكن والأزمان على تطبيق شريعة الإسلام. ولن يستطيع أصحاب هذا الزعم الباطل - مهما أجهدوا أنفسهم - أن يقدموا دليلاً صحيحًا يبرهن على صحة مُدَّعاهم.

وأما ربط منع الاختلاط بعصور الانحطاط ففيه ما لا يخفى من الاستهتار بكلام الله ورسوله، والازدراء بما يدعو إليه المصلحون من منع الاختلاط

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك، ج٣/ ص١٩٨. ورواه الدارمي في سننه في كتاب (الرقاق)، باب (في التوبة) ج٢/ ص ٢١٣ برقم (٢٧٣٠). كما رواه الترمذي في سننه في أبواب (صفة القيامة)، الباب (١٥)، الحديث رقم (٢٦١٦) ج٤/ ص٧٠. وحسنه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٤٣٩١) ج٤/ ص١٧١، وتتمة الحديث: «**وخير الخطائين التوابون**».

(٢) انظر: محمد بن أحمد المقدم - عودة الحجاب، القسم الثالث ص ٤٠٩ - ٤١٠، ط التاسعة ١٤١٥هـ، دار طيبة - الرياض.

والتحذير منه، والتأثر بمقولات الغرب حول التقدم والتحضر والمدنية.

خامساً: يفهم علماء الأمة ومحققوها قديمًا وحديثًا من قوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ**﴾[(١)] وجوب لزوم المرأة المسلمة بيتها وعدم خروجها منه إلا عند الضرورة وتحريم اختلاطها بالرجال الأجانب عنها.

يقول عبدالرحمن بن الجوزي: «قال المفسرون: ومعنى الآية: الأمر لهن بالتوقر والسكون في بيوتهن وأن لا يخرجن»[(٢)]. ويقول الحافظ ابن كثير: «وقوله تعالى ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ أي: الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة»[(٣)]. ويقول القاضي أبو بكر بن العربي: «قوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ يعني: اسكن فيها ولا تتحركن ولا تبرحن منها»[(٤)]. ويقول أحمد مصطفى المراغي: « ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ أي: الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة، وهو أمر لهن ولسائر النساء»[(٥)]. ويقول حسنين محمد مخلوف: «﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ : الزمنها فلا تخرجن لغير حاجة مشروعة، ومثلهن في ذلك سائر نساء المؤمنين»[(٦)]. ويقول الشيخ عبدالرحمن بن سعدي: « ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ أي: اقررن فيها، لأنه أسلم وأحفظ لكُنَّ»[(٧)]. ويقول الشيخ أبو بكر

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٢) زاد المسير في علم التفسير ج٦/ ص ٣٧٩، ط الأولى ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، المكتب الإسلامي، دمشق وبيروت.

(٣) تفسير القرآن العظيم ج٣/ ص٤٨٢.

(٤) أحكام القرآن ج٣/ ص١٥٣٥، بتحقيق: علي البجاوي، ط دار الفكر.

(٥) تفسير المراغي ج٢٢/ ص٦، ط الثانية ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٦) صفوة البيان لمعاني القرآن ص٥٣١، ط الثالثة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

(٧) تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ج٦/ ص٢١٩، ط عام ١٤٠٤هـ - نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض.



الجزائري: «وقوله ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ أي: اقررن فيها بمعنى اثبتن فيها ولا تخرجن إلا لحاجة لابد منها»(١). ويقول أبو الأعلى المودودي - بعد حديثه عن دائرة عمل المرأة -: «صفوة القول أن خروج المرأة من البيت لم يُحمد في حال من الأحوال، وخير الهدي لها في الإسلام أن تلازم بيتها كما تدل عليه آية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ دلالة واضحة»(٢).

وأما اختلاف العلماء في معنى الآية - حيث ذهب بعضهم إلى أنها من الوقار وهو السكون، وذهب البعض الآخر إلى أنها من القرار وهو البقاء - فلا يُبطل صحة الاستدلال بالآية على منع الاختلاط، لأن كلا المعنيين يدلان على ضرورة لزوم المرأة بيتها وعدم خروجها منه إلا لحاجة شرعية، وهو ما ذهب إليه المفسرون. يقول - على سبيل المثال - الإمام القرطبي - بعد أن ساق القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ﴾ وأقوال العلماء واللغويين في بيان معانيها -: «معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى. هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء؛ كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة؛ على ما تقدم في غير موضع»(٣). ويقول الشوكاني - بعد أن ساق كذلك القراءات تلك وأقوال العلماء في بيان معانيها -: «المراد بالآية أمرهن بالسكون والاستقرار في بيوتهن»»(٤). ويقول أبو بكر الجصاص: «وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ روى هشام عن محمد بن سيرين قال: قيل لسودة بنت زمعة: ألا تخرجين كما

---

(١) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير ج٣/ ص٥٦١، ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، بدون ذكر الناشر.

(٢) الحجاب ص ٢٣٥، ط دار الفكر.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج١٤/ ص ١٧٩.

(٤) فتح القدير ج٤/ ص٢٧٨.

تخرج أخواتك؟ قالت: والله لقد حججت واعتمرت ثم أمرني الله أن أقر في بيتي، فوالله لا أخرج، فما خرجت حتى أخرجوا جنازتها. وقيل: إن معنى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ كن أهل وقار وهدوء وسكينة، يقال: وَقَر فلان في منزله يَقِرُ وُقُورًا إذا هدأ فيه واطمأن به، وفيه الدلالة على أن النساء مأمورات بلزوم البيوت منهيات عن الخروج»[١]. ويقول أبو الثناء الألوسي - بعد أن ذكر القراءات المتعددة لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ﴾ -: «والمراد على جميع القراءات أمرهن رضي الله تعالى عنهن بملازمة البيوت، وهو أمر مطلوب من سائر النساء»[٢].

وأما الاحتجاج على عدم صحة الاستدلال بالآية على منع الاختلاط بإدعاء الاختلاف في تعيين المخاطب بالآية هل هن نساء النبي ﷺ أم عامة النساء، فليس بشيء، وذلك لما يلي:

١- لأن هذه الآية والتي قبلها تحفهما قرائن قوية تدل على أن الأحكام الشرعية الموجودة فيها ليست خاصة بأمهات المؤمنين، وإنما هي عامة لجميع النساء المسلمات، ذلك أن امتياز أمهات المؤمنين من غيرهن المذكور في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾[٣]، إنما هو خاص بما ذُكِرَ قبله لا بما ذُكِرَ بعده، بمعنى أنه خاص بالأحكام المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾[٤] وقوله: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾[٥]، دون الأوامر والنواهي المذكورة

---

(١) أحكام القرآن ج٣/ ص٤٧١، ط الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٢) روح المعاني ج٢٢/ ص٦، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٣٢.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٣٠.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٣١.

بعده وهي قوله تعالى: ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾(١)، فتلك الأوامر والنواهي موجهة للنساء عامة بدليل أنه لا يجوز لأحد أن يقول إنه يجوز للنساء المسلمات أن يخضعن بالقول ليطمع الذي في قلبه مرض وأن لا يقُلْن قولاً معروفًا وأن لا يقرن في بيوتهن ويتبرجن تبرج الجاهلية الأولى ولا يُقمن الصلاة ولا يؤتين الزكاة ولا يطعن الله ورسوله. فهذه الأحكام ليست خاصة بأمهات المؤمنين لأن عللها تجري في غيرهن أيضًا.

٢- ولأنه إذا كانت أمهات المؤمنين - مع ما كُنَّ عليه من التقى والعفاف وقوة الإيمان والبصيرة بالحق - مأمورات بعدم الخضوع في القول والقرار في البيوت وعدم التبرج، فغيرهن من النساء المسلمات مأمورات بذلك من باب أولى، ولا سيما في هذا العصر الذي قَلَّ فيه الوازع الديني عند كثير من الناس وكثرت فيه المفاسد والفتن.

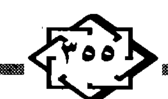
٣- «ولأن النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يجوز أن يخص بها أحد من الأمة إلا بدليل صحيح يدل على التخصيص، فهي عامة لجميع الأمة في عهده ﷺ وبعده إلى يوم القيامة، لأنه سبحانه بعث رسوله ﷺ إلى الثقلين في عصره وبعده إلى يوم القيامة كما قال عز وجل ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾(٢)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾(٣)، وهكذا القرآن الكريم لم ينزل لأهل عصر النبي ﷺ

---

(١) سورة الأحزاب، الآيتان ٣٢ - ٣٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٣) سورة سبأ الآية: ٢٨.



وإنما أنزل لهم ولمن بعدهم ممن يبلغه كتاب الله، كما قال تعالى: ﴿هَذَا بَلاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[1]، وقال عز وجل: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[2] الآية»[3].

يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي - في الرد على هذا الاحتجاج -: «قد ذهب بعض الناس إلى أن هذا الأمر خاص لأزواج النبي ﷺ لابتداء الآية بخطاب: يا نساء النبي، ولكنا نسأل: أي وصية من الوصايا الواردة في هذه الآية مخصوصة بأمهات المؤمنين دون سائر النساء؟، فقد قيل فيها: ﴿إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[4]، فتأمل كل هذه الوصايا والأوامر، وقل لي: أي أمر منها لا يتصل بعامة النساء المسلمات؟، وهل النساء المسلمات لا يجب عليهن أن يتقين؟ أو قد أبيح لهن أن يخضعن بالقول ويكلمن الرجال كلامًا يغريهم ويشوقهم؟ أو يجوز لهن أن يتبرجن تبرج الجاهلية؟، ثم هل ينبغي لهن أن يتركن الصلاة والزكاة ويُعرضن عن طاعة الله ورسوله؟، وهل يريد الله أن يتركهن في الرجس؟، وإذا كانت كل هذه الأوامر والإرشادات عامة لجميع المسلمات فما المبرر لتخصيص كلمة ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ وحدها بأزواج النبي ﷺ ؟!!.

إن مصدر الفهم الخاطيء في الحقيقة هو مبتدأ الآية: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٥٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

(٣) سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - الرسائل والفتاوى النسائية ص ٣٣ - ٣٤.

(٤) سورةالأحزاب، الآيتان: ٣٢ - ٣٣.

﴿كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾، ولكن هذا الأسلوب لا يختلف - مثلاً - عن قولك لولد نجيب: يا بني لست كأحد من عامة الأولاد حتى تطوف في الشوارع وتأتي بما لا يليق من الحركات، فعليك بالأدب واللياقة، فقولك هذا لا يعني أن سائر الأولاد يُحمد فيهم طواف الشوارع وإتيان الحركات السيئة ولا يُطلب منهم الأدب واللياقة، بل المراد بمثل قولك هذا تحديد معيار لمحاسن الأخلاق وفضائلها لكي يصبو إليها كل ولد يريد أن يعيش كنجباء الأولاد فيسعد في بلوغه. وقد اختار القرآن الكريم هذه الطريقة لتوجيه النساء، لأن نساء العرب في الجاهلية كن على مثل الحرية التي توجد في نساء الغرب في هذا الزمان، وكان العمل جاريًا على تعويدهن الحضارة الإسلامية بشيء من التدريج، وتعليمهن حدود الأخلاق والضوابط الاجتماعية على يد النبي ﷺ. ففي تلك الأحوال عني الإسلام بضبط أمهات المؤمنين بضابطة على وجه خاص حتى يكن أسوة لسائر النساء وتُتبع طريقتهن وعاداتهن في بيوت عامة المسلمين.

هذا الرأي نفسه - وهو تعميم نساء المسلمين بالخطاب - أبداه العلامة أبو بكر الجصاص في كتابه (أحكام القرآن) فقال: (وهذا الحكم وإن نزل خاصًا في النبي ﷺ وأزواجه، فالمعنى عام فيه وفي غيره، إذ كنا مأمورين باتباعه والاقتداء به إلا ما خصه الله تعالى به دون أمته)»[1].

ويؤكد الشيخ أبو بكر الجزائري على تعميم نساء المسلمين بالخطاب في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، ثم يُتابع قائلاً: «غير أن المبطلين لم يروا ذلك، فقالوا في هذه الآية والتي قبلها: (إنها نزلت في نساء النبي ﷺ وهي خاصة بهن ولا تعلق لها بغيرهن من نساء المؤمنين وبناتهم)، وهو قول مضحك عجيب ...، وهاتان الآيتان مثلهما مثل إقسام الله تعالى لرسوله ﷺ بأنه لو أشرك لحبط

---

(١) الحجاب، هامش ص ٢٣٥ - ٢٣٦.



عمله وكان من الخاسرين في آية الزمر، مع العلم أن رسول الله ﷺ معصوم لا يتأتى منه الشرك ولا غيره من الذنوب، ولكن الكلام من باب (إياكِ أعني واسمعي يا جارة)، وعليه فإذا كان الرسول على جلالته لو أشرك لحبط عمله وخسر؛ فغيره من باب أولى. كما أن الحجاب لو فرض على نساء النبي وهن أمهات المؤمنين كان على غيرهن من باب أولى، ويبدو أنه لما كان الحجاب مخالفًا لما كان عليه العرب في جاهليتهم ولم يُشرع تدريجًا - إذ لا يمكن فيه التدريج - بدأ الله تعالى فيه بنساء رسول الله ﷺ حتى لا يُقال - وما أكثر من يقول يومئذ، والمدينة مليئة بالنفاق والمنافقين - : (انظروا كيف ألزم نساء الناس البيوت والحجاب وترك نساءه وبناته غاديات رائحات ينعمن بالحياة . . .)، إلى آخر ما يقول ذوو القلوب المرضى في كل زمان ومكان، فلما فرضه على نساء رسوله ﷺ لم يبق مجال لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن ترغب بنفسها عن نساء الرسول ﷺ فترى السفور لها ولا تراه لأزواج الرسول ﷺ وبناته، وهذا يُعرف عند علماء الأصول بالقياس الجلي ومن باب أولى كتحريم ضرب الأبوين قياسًا على تحريم التأفيف في قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا**﴾ [(١)]»[(٢)].

سادسًا: القول بأن تعويل الإسلام في تحقيق أهدافه وقيمه في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد إنما يقوم فقط على التوعية والتربية العقائديتين وإشاعة أجواء الطهر والعفة والتعاون على الخير . . . ؛ قول غير سديد ولا دقيق.

فلا شك أن التوعية الإيمانية والتربية العقدية والتعاون على الخير هي من وسائل الإسلام الأساسية في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٢) فصل الخطاب في المرأة والحجاب ص٣٧ - ٣٨، ط مطابع سحر - جدة.

غير أن شريعة الإسلام لم تَكل الناس إلى ضمائرهم فقط التي قد تهن، ولا إلى نفوسهم التي قد تضعف، ولكنها سَنَّت تدابير وإجراءات وقائية ترد هذه الضمائر إلى الاستقامة إذا نَزَعت إلى التمرد، وتغلق على النفوس مداخل الشيطان وتوصد مسارب الفساد إذا استشرفت هذه النفوس للفتن ولم ترتدع بوازع الإيمان والتقوى.

ومن تلك التدابير والإجراءات الوقائية - مما يخص موضوعنا هنا - :

منع الاختلاط بين الجنسين، وتحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية، وتحريم التبرج وإظهار الزينة، والأمر بغض البصر، وتحريم الخضوع بالقول، وتحريم سفر المرأة بغير محرم، وتحريم الدخول إلى بيوت بغير إذن . . .

إن التوعية والتربية العقديتين وإشاعة أجواء الطهر والعفة والتعاون على الخير في العلاقات البشرية لا يكفي في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد، ما لم ينضم إليه سد جميع أبواب الفتن وذرائع الفساد.

فنحن لا نعارض توعية الجنسين وتربيتهما تربية إسلامية عقدية، وإشاعة قيم الطهر والخلق والفضيلة . . .، وإنما نعارض استغناء النساء بذلك عن القرار في البيوت والبعد عن الاختلاط بالرجال الأجانب في مجالات العمل والتعليم ونحوهما. فنقصان التربية العقدية والقيم الخلقية من أحد الجنسين كاف في وقوع الفتنة عند اختلاطهما، فنحن نخاف كلاً منهما على الآخر ولا نرد الشبهات التي تساورنا وإن ردها غيرنا، وماذا يسعنا أن نقول عنا بعد ما قال نبي الله ورسوله يوسف عليه السلام ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[1]، ولله در الشريف الرضي حينما قال:

لا العَفُّ عَفٌّ حِينَ تَمْلِكُ لُبَّهُ ... تِلْكَ اللِّحَاظُ وَلاَ الأَمِينُ أَمِينُ

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٥٣.

ومن جَرَّاء ذلك لزم أن لا تسنح أي فرصة للجنسين وأن تُسد طرقها، وفرض الحجاب ومنع الاختلاط معناه: حجبُ طرق الفرصة على النفوس بأخصر وجه(١).

واعتبار قرار النساء في البيوت أنه بمثابة تحويل هذه البيوت إلى سجون للنساء والحكم عليهن جميعًا بما حكم به اللاتي آتين الفاحشة، هذا الاعتبار ينطوي على استخفاف بحكم الله ورسوله، وفيه تضليل للقارئ، لأنه وإن كان الأصل هو قرار المرأة في بيتها، فإن الإسلام يُجيز لها الخروج منه عند الحاجة إلى ذلك مع الالتزام بالحجاب الشرعي واجتناب مخالطة الرجال، فيجيز لها مثلاً الخروج لزيارة الوالدين، ولصلة الأرحام، وللحج مع محرم، ولطلب علم، ولمراجعة طبيب، وللإدلاء بشهادة لدى القاضي، ولأداء الصلوات في المسجد إذا أُمنت الفتنة، ولقضاء حاجة مشروعة لا تقضى إلا بوجودها ونحو ذلك.

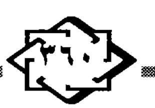
سابعًا: الجزم بأنه ليس في الإسلام ما يوجب على الزوجة القيام برعايتها لبيتها وزوجها وأطفالها؛ جزم لا يُسلم لصاحبه، ففي الإسلام ما يوجب ذلك على الزوجة:

١- فقد روى الإمام البخاري أن فاطمة رضي الله عنها أتت النبي ﷺ تشكو إليه ما تلقى في يديها من الرحى وتسأله خادمًا، فقال لها ولعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: «**ألا أدلكما على خير مما سألتما؟ إذا أخذتما مضاجعكما فسبحا ثلاثًا وثلاثين، وأحمدا ثلاثًا وثلاثين، وكبرا أربعًا وثلاثين، فهو خير لكما من خادم**»(٢).

---

(١) انظر: مصطفى صبري - قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب ص ٦٩ - ٧٠، ط الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان.

(٢) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب (النفقات)، الباب (٦)، الحديث رقم (٥٣٦١)، ج٩/ ص ٥٠٦.



٢- كما روى البخاري أيضًا عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها كانت تعلف فرس زوجها الزبير وتسقى الماء وتحرز الدلو وتعجن وتنقل النوى على رأسها من أرض له تبعد عنها ثلثي فرسخ[١].

ففي هذين الحديثين ما يُفيد بأنه على المرأة أن تقوم بخدمة زوجها وبيتها، فقد شكت فاطمة رضي الله عنها - في الحديث الأول - لأبيها النبي ﷺ ما كانت تلقاه من مشقة في خدمة بيتها وزوجها، فلم يقل ﷺ لعلي رضي الله عنه: لا خدمة عليها وإنما هي عليك. يقول الإمام الطبري: «يُؤخذ من الحديث أن كل من كانت لها طاقة من النساء على خدمة بيتها في خبز أو طحن أو غير ذلك أنه لا يلزم الزوج إحضار خادم لها إذا كان معروفًا أن مثلها يلي ذلك بنفسه، ووجه الأخذ: أن فاطمة لما سألت أباها ﷺ الخادم لم يأمر زوجها بأن يكفيها ذلك إما بإخدامها خادمًا أو باستئجار من يقوم بذلك أو بتعاطي ذلك بنفسه، ولو كانت كفاية ذلك إلى علي لأمره به كما أمره أن يسوق إليها صداقها قبل الدخول، مع أن سَوْق الصداقِ ليس بواجب إذا رضيت المرأة أن تؤخره، فكيف يأمره بما ليس بواجب عليه ويترك أن يأمره بالواجب؟. وَحكى ابن حبيب عن أصبغ وابن الماجشون عن مالك أن خدمة البيت تلزم المرأة ولو كانت الزوجة ذات قدر وشرف إذا كان الزوج معسرًا، قال: ولذلك ألزم النبي ﷺ فاطمة بالخدمة الباطنة[٢] وعليًا بالخدمة الظاهرة»[٣].

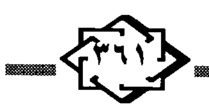
ويقول ابن القيم: «هذا أمر لا ريب فيه، ولا يصح التفريق بين شريفة ودنيئة، وفقيرة وغنية، فهذه أشرف نساء العالمين كانت تخدم زوجها، وجاءته

---

(١) المصدر السابق، كتاب (النكاح)، الباب (١٠٧)، الحديث رقم (٥٢٢٤)، ج٩/ ص٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) المقصود بالخدمة الباطنة: خدمة البيت والقيام بأعماله.

(٣) ابن حجر - فتح الباري ج٩/ ص٥٠٦ - ٥٠٧.



ﷺ تشكو إليه الخدمة فلم يُشْكِها[(١)]»[(٢)].

وفي الحديث الثاني لما رأى النبي ﷺ خدمة أسماء زوجَها الزبير لم يقل له: لا خدمة عليها وأن هذا ظلمٌ لها، بل أقر الزبير على استخدامها، كما أقر سائر أصحابه على استخدام زوجاتهم مع علمه ﷺ بأن منهن الكارهة والراضية[(٣)]. بل روي عن المطلب بن عبدالله بن حنطب أنه قال: «دَخَلَت أَيِّمُ العرب على سيد المسلمين أول العشاء عَروسًا، وقامت آخِرَ الليل تطحن - يعني: أم سلمة رضي الله عنها»[(٤)].

يقول الشيخ السيد سابق: «وقد جرى عرف المسلمين في بلدانهم في قديم الأمر وحديثه بما ذكرنا - من خدمة المرأة لبيتها وزوجها - ألا ترى أن أزواج النبي ﷺ وأصحابه كانوا يتكلفون الطحين والخبز والطبيخ وفرش الفراش وتقريب الطعام وأشباه ذلك، ولا نعلم امرأة امتنعت عن ذلك، ولا يسوغ لها الامتناع، بل كانوا يضربون نساءهم إذا قصرن في ذلك، ويأخذونهن بالخدمة، فلولا أنها مُسْتَحقَّة لما طالبوهن، هذا هو المذهب الصحيح»[(٥)].

٣- وروى البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «**المرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم**»[(٦)]، «قال

---

(١) أي لم يسمع شكايتها.

(٢) زاد المعاد ج٥/ ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ج٥/ ص١٨٨.

(٤) الذهبي - سير أعلام النبلاء ج٢/ ص٢٠٥.

(٥) فقه السنة ج٢/ ص٢٠٣، ط الخامسة ١٤٠٣ه - ١٩٨٣م، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

(٦) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب (النكاح)، الباب (٩٠)، الحديث رقم (٥٢٠٠)، ج٩/ ص٢٩٩. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب (الإمارة)، باب (فضيلة الأمير العادل) ج١٢/ ص٢١٣.

العلماء: الراعي: هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره، ففيه أن كل من كان تحت نظره فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته»(١)، فالمرأة مسؤولة في بيت زوجها ومؤتمنة وموكلة وربة مملكة، رعيتها الزوج والأولاد والبيت وما حوى.

٤- وما روي عن حصين بن محصن أنه قال: **«حدثتني عمتي قالت: أتيتُ رسول الله ﷺ في بعض الحاجة، فقال: أي هذه! أذاتُ بعلٍ أنتِ؟، قلتُ: نعم، قال: كيف أنتِ له؟ قلت: ما آلوه(٢) إلا ما عجزت عنه، قال: فانظري أين أنتِ منه، فإنما هو جنتكِ ونارِكِ»**(٣). يقول الشيخ الألباني رحمه الله معلقًا على الحديث: «الحديث ظاهر الدلالة على وجوب طاعة الزوجة لزوجها وخدمتها إياه في حدود استطاعتها، ومما لا شك فيه أن من أول ما يدخل في ذلك؛ الخدمةُ في منزله، وما يتعلق به من تربية أولاده ونحو ذلك»(٤).

٥- وقوله تعالى: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾**(٥)، قال ابن كثير في تفسير الآية: « **﴿فَالصَّالِحَاتُ﴾** أي من النساء

---

(١) النووي - شرح صحيح الإمام مسلم ج١٢/ ص٢١٣.

(٢) ما آلوه: أي لا أقصر في طاعته وخدمته.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند ج٤/ ص٣٤١، وج ٦/ ص ٤١٩، والبيهقي في السنن الكبرى ج٧/ ص ٢٩١، والحاكم في المستدرك وصححه ج٢/ ص٢٠٦. ووافقه الألباني في كتاب آداب الزفاف في السنة المطهرة، هامش ص ٢٨٦، ط الثانية عام ١٤٠٩هـ، المكتبة الإسلامية - عمان.

(٤) آداب الزفاف في السنة المطهرة ص ٢٨٦ بتصرف يسير.

(٥) سورة النساء، الآية: ٣٤.

﴿قَانِتَاتٌ﴾، قال ابن عباس وغير واحد: يعني مطيعات لأزواجهن»[(١)]، وقال ابن تيمية بعد ذكره لهذه الآية: «فالمرأة الصالحة هي التي تكون قانتة، أي مداومة على طاعة زوجها»[(٢)].

٦- وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي النساء خير؟، فقال: **«التي تسره إذا نظر وتطيعه إذا أمر ولا تخالفه في نفسها ولا مالها بما يكره»**[(٣)].

فيستفاد من هذا الحديث ومن الآية الكريمة التي قبله أن من الحقوق الشرعية التي فرضها الله عز وجل للزوج على زوجته طاعته في المعروف، وهذه الطاعة أمر طبعي تقتضيه الحياة المشتركة بين الزوجين، ويُسهم كثيراً في حفظ كيان الأسرة من التصدع والانهيار، وقيام الزوجة بما تستطيعه من رعايتها لبيتها وعنايتها بشؤون زوجها وأطفالها إنما هو من لوازم الطاعة بالمعروف. هذا ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال ما نصه: «قوله: ﴿**فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ**﴾ يقتضي وجوب طاعتها لزوجها مطلقًا: من خدمة، وسفر معه، وتمكين له، وغير ذلك»[(٤)]، وقال في موضع آخر: «يجب على الزوجة خدمة زوجها في مثل فراش المنزل ومناولة الطعام والشراب والخبز والطحن . . .، لأن الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله ﷺ، وعلى العاني والعبد الخدمة، ولأن ذلك هو المعروف . . . .، فعليها أن

---

(١) تفسير القرآن العظيم ج١/ ص٤٩١.

(٢) مجموع الفتاوى ج٣٢/ ص ٢٧٥.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند ج٢/ ص٢٥١، ٤٣٢، ٤٣٨. والنسائي في سننه في كتاب (النكاح)، باب (أي النساء خير) ج٦/ ص٦٨. ورواه الحاكم أيضًا في المستدرك في كتاب (النكاح) ج٢/ ص ١٧٥، وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم».

(٤) مجموع الفتاوى ج٣٢/ ص٢٦٠.

تخدمه الخدمة المعروفة من مثلها لمثله، ويتنوع ذلك بتنوع الأحوال، فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية، وخدمة القوية ليست كخدمة الضعيفة»(١).

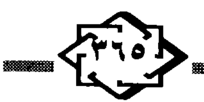
ويقول الشيخ الألباني رحمه الله معقبًا على كلام شيخ الإسلام: «وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى، أنه يجب على المرأة خدمة البيت، وهو قول مالك وأصبغ كما في (الفتح)، وأبي بكر بن أبي شيبة، وكذا الجوزجاني من الحنابلة كما في (الاختيارات)، وطائفة من السلف والخلف كما في (الزاد)، ولم نجد لمن قال بعدم الوجوب دليلاً صالحًا. وقول بعضهم: (إن عقد النكاح إنما اقتضى الاستمتاع لا الاستخدام)، مردود بأن الاستمتاع حاصل للمرأة أيضًا بزوجها، فهما متساويان في هذه الناحية، ومن المعلوم أن الله تبارك وتعالى قد أوجب على الزوج شيئًا آخر لزوجته ألا وهو نفقتها وكسوتها ومسكنها، فالعدل يقتضي أن يجب عليها مقابل ذلك شيء آخر أيضًا لزوجها، وما هو إلا خدمتها إياه، ولا سيما أنه القوَّام عليها بنص القرآن الكريم، وإذا لم تقم هي بالخدمة فسيضطر هو إلى خدمتها في بيتها، وهذا يجعلها هي القوامة عليه، وهو عكس للآية القرآنية كما لا يخفى، فثبت أنه لابد لها من خدمته، وهذا هو المراد»(٢).

ويقول الدكتور محمد بن لطفي الصباغ حفظه الله معلقًا على مبدأ طاعة الزوجة لزوجها فيما لا معصية فيه: «وهذا أمر طبيعي، فإن كان الزواج شركة، وكان الرجل هو صاحب القوامة، فلابد من طاعته فيما يأمر وينهى في حدود الشرع، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . . . ، إن الزوجة الذكية هي التي لا تتخلى عن طبيعتها الرقيقة الهادئة الطيبة، إنها كما صَوَّرها الحديث الشريف راعية في بيت زوجها تصونه وترعاه، إذا نظر إليها زوجها سرته، وإن أمرها أطاعته،

---

(١) المرجع السابق، ج٣٤/ ص ٩٠ - ٩١ بتصرف يسير.

(٢) آداب الزفاف ص ٢٨٨ - ٢٨٩.



وإن غاب عنها حفظته في نفسها وماله»[١].

ثامنًا: لقد خلق الله عز وجل الرجل والمرأة وجعل بينهما فروقًا عديدة، منها فروق جسدية تكوينية، وفروق عقلية سلوكية، وفروق نفسية وجدانية، وهذه الفروق تؤكد الاختلاف والتباين بينهما، وأن كلاً منهما مؤهل بخصائص وطاقات تخدم مجاله وميدانه، فالاختلاف في التكوين والخصائص يقابله اختلاف في التكليف والوظائف.

وطبيعة تكوين المرأة الجسدي والعقلي والنفسي يؤهلها لمهمتين أساسيتين ووظيفتين حيويتين في الحياة الإنسانية نصت عليهما النصوص الشرعية، وهما[٢]:

١- وظيفة الزوجة:

يقول عز وجل: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾[٣]، ويقول سبحانه ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[٤]، ويقول كذلك ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً**﴾[٥].

وقانون الزوجية بموجب هذه الآيات الكريمات يعتمد على أسس وأركان هامة

---

(١) نظرات في الأسرة المسلمة ص ٧١ - ٧٢، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي - بيروت.

(٢) للاستزادة في معرفة طبيعة هاتين الوظيفتين راجع كتاب (مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة وحلها في ضوء الكتاب والسنة) للدكتورة مكية مرزا ص٤٩ وما بعدها، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دار المجتمع.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٨٩.

(٤) سورة الروم، الآية: ٢١.

(٥) سورة النحل، الآية: ٧٢.

لابد للزوجة أن تدركها وتحاول قدر استطاعتها تحقيقها والقيام بها على الوجه الأمثل بحكم طبيعتها واستعدادها ومواهبها الفطرية، وهي: تحقيق السكون الجنسي «الجسدي»، والسكون النفسي العاطفي، والمودة والمحبة والتراحم بين الزوجين وجميع أفراد الأسرة من بنين وحفدة، وأعظم من ذلك كله تحقيق ثمرة الزواج، وهي تكاثر الجنس البشري واستدامته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

٢- وظيفة الأمومة:

وهي أقدس وظيفة وأشرف مهمة تقوم بها المرأة، وبسببها جعل الله الأم أحق بالبر من الأب، كما جعل إكرامها والإحسان إليها أقرب سبيل إلى الجنة.

ووظيفة الأمومة تستلزم أربع مراحل أو أربعة أدوار متلاحقة لها أثر بالغ في حياة الإنسان، وهي:

أ) دور الحمل.

ب) دور الوضع.

ج) دور الإرضاع.

د) دور الحضانة والتربية.

يقول عز وجل في بيان هذه الأدوار: **﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾**(١)، ويقول: **﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾**(٢)، ويقول أيضًا: **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾**(٣)، ويقول ﷺ: **«المرأة راعية على بيت بعلها**

(١) سورة الأحقاف، الآية: ١٥.

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

ولده وهي مسؤولة عنهم»[(١)] .

فالحمل هو الثمرة الطبيعية للقاء الزوجي بين الذكر والأنثى، والرغبة في الأمومة غريزة فطرية وأمر واقعي بالنسبة للمرأة نظرًا لتكوينها الجسمي والعقلي والنفسي كما تقدم. وتطول مدة الحمل إلى تسعة أشهر، والمرأة مسؤولة عنه باعتباره روحًا وحياة جديدة تخلق في بطنها، وقد أخذ الله منها الميثاق بألا تقتله عمدًا أو تتسبب في قتله، حيث يقول تعالى في آية بيعة النساء: **﴿وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾**[(٢)] . وأما الوضع فهو المخاض المذكور في قوله تعالى: **﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾**[(٣)] ، والوضع عملية شاقة شديدة تفقد فيها المرأة كمية كبيرة من الدم، ثم تعقبها فترة النفاس التي تستمر أربعين يومًا، تعاني فيها المرأة من الإرهاق بعد الجهد الشاق الذي بذلته أثناءعملية الوضع، وصدق الله حين قال **﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾**[(٤)] .

وأما الإرضاع فمدته سنتين كاملتين لقوله تعالى: **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾** ، أما حكمه بالنسبة للأم فنجده في قوله تعالى: **﴿لاتضار والدة بولدها﴾** ، حيث يروي الإمام البخاري عن يونس عن الزهري أنه قال: «نهى الله أن تضار والدة بولدها، وذلك أن تقول الوالدة: لست مرضعته، وهي أمثلُ له غذاءً وأشفق عليه وأرفق به من غيرها، فليس لها أن تأبى بعد أن

---

(١) تقدم تخريجه في ص٣٦١ .

(٢) سورة الممتحنة الآية: ١٢ .

(٣) سورة مريم، الآية: ٢٣ .

(٤) سورة الأحقاف، الآية: ١٥ .

يعطيها من نفسه ما جعل اللهُ عليه»[١].

والحليب المتص من ثدي الأم هو الغذاء الطبيعي الملائم للطفل الوليد، وهو أول وأهم ما يحتاجه عند قدومه إلى هذه الدنيا، ولذا ورد الحث عليه، حيث يقول سبحانه: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[٢]، وعليه فلا يُقبل من الأم الامتناع عن إرضاع طفلها بحجة انشغالها بالعمل خارج البيت، لأنها تكون بذلك مقاومة لسنة الفطرة وطبيعتها كأنثى مزودة بجهاز قد خلقه الله لهذا الغرض.

وأما الحضانة والتربية فهي أمر له شأن عظيم وأثر كبير في حياة الطفل، ولذا جعله الله عز وجل من أعظم حقوق الأبناء على الآباء، وهو حق واجب في ذمة الأبوين معًا، وتقوم به الأم بالدرجة الأولى، لأنها المدرسة الأولى التي يتعلم فيها الأبناء أول دروس الحياة، وهي القدوة المثلى أمامهم، فأول ما تتفتح عليه عينا الطفل هي أمه، فتحتضنه وتحنو عليه، وتجتهد في تربيته تربية إسلامية صحيحة، فيشعر بالأمان والاطمئنان، وتكون هي بذلك قد قامت بواجب من استرعاها الله إياه وحَمَّلها مسؤوليته.

فوظيفة الزوجية ووظيفة الأمومة أهم وأعظم الوظائف التي تختص بالمرأة، وقد حددتهما النصوص الشرعية، فهما من أوجب الواجبات عليها، والإخلال أو التقصير في أدائهما من غير عذر يقع فيه الوزر عليها، وينشأ عنه الأثر السيء على الأفراد والمجتمعات. وهذا من أهم الأسباب التي من أجلها شرع الإسلام للمرأة القرار في البيت وأمر الرجل بالإنفاق عليها وتلبية حاجاتها ومطالبها.

إلا أنه ربما تحتاج المرأة إلى العمل خارج بيتها لظروف وأحوال عديدة، كأن

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب (النفقات)، الباب (٤)، ج٩/ ص٥٠٤.
(٢) سورة القصص، الآية: ٧.

تضطر إلى ذلك لإعالة نفسها وأولادها إن لم يكن لها من يعولها ويعول أولادها، وكأن تقوم بأعمال تمس الحاجة فيها إلى المرأة خاصة كالتوليد والتمريض ومعالجة الأمراض النسائية، والتعليم في مدارس البنات، والعمل في دور الرعاية الاجتماعية النسائية والجمعيات النسائية الخيرية، ونحو ذلك من المرافق التي يحتاج المجتمع فيها إلى طائفة من النساء لسد حاجته منها، فإنه والحالة هذه يجيز لها الإسلام العمل خارج بيتها وفق الضوابط الشرعية التالية:

١- إذن وليها لها بالخروج للعمل، سواء كان الولي أبًا أو زوجًا.

٢- خلو مقر عملها من الاختلاط والخلوة بالرجال الأجانب عنها.

٣- التزامها بالحجاب الشرعي والحشمة والوقار، واجتنابها الطيب والزينة.

٤- ألا يستغرق العمل جهدها ووقتها، فإذا ما استنفدت طاقتها وجهدها في العمل خارج منزلها، فإن ذلك سيخل - بلا شك - بأدائها لوظيفتها الأساسية داخل المنزل.

٥- أن يتناسب العمل مع طبيعة تكوينها وفطرتها، بحيث لا تُوكل إليها الأعمال الشاقة التي تتطلب الخشونة وبذل الجهد العضلي، كأعمال الحفر والبناء والنقل وشق الطرق وإقامة السدود وأعمال مصانع الآليات الثقيلة.

تاسعًا: الأصل في قرار النساء في البيوت أنه عبادة ووقاية.

أما أنه عبادة فلأمر الإسلام به، كما تبين لنا ذلك - فيما سبق - من خلال إيرادنا للأدلة الشرعية الدالة عليه.

وأما أنه وقاية فلأنه يساعد على غض البصر الذي أمر الله به، كما يساعد على ستر العورات التي تثير في النفوس كوامن الشهوات، ويقطع الطريق على أطماع الفسقة الذين في قلوبهم مرض.

ومما لا شك فيه أنه يجب على كل مسلم الخضوع لأصول الدين وشرائعه على حد سواء فهي جماع الدين والإيمان. ومن شرائع الدين اجتناب المرأة المسلمة مخالطة الرجال الأجانب وبقائها في بيتها وعدم خروجها منه إلا لحاجة شرعية.

ومن رفض شريعة من شرائع الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة تبعًا لشهوات نفسه وأهوائها أو تقليداً للآخرين بحجة أن ذلك مما تمليه ضرورات التطور وما تستلزمه المدنية لم يَعُد من المؤمنين، يقول عز وجل ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا**﴾(١)، ويقول أيضًا: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾(٢).

ويمكن للمسلم والمسلمة تفهم مظاهر التطور والرقي - وهو مما يدعو إليه صاحب هذه الدعوى - مع التمسك بأحكام الشريعة وأهدافها. ولا يخفى على كل لبيب مدى التناقض في كلام صاحب هذه الدعوى الذي قال - بعد زعمه أن خروج المرأة من بيتها ومخالطتها الرجال الأجانب للعمل وغيره هو من ضرورات التطور والمدنية - : «لابد من فهم مظاهر التطور هذه واستيعابها وفق مبادئ الإسلام بعيداً عن روح الخوف والحذر وسد الذرائع، تلك الروح التي سادت في عصور الانحطاط وكبَّلت المجتمع الإسلامي» انتهى كلامه، ففهم مظاهر التطور والمدنية واستيعابها وفق مبادئ الإسلام يقتضي منا الأخذ بمبدأ (الحذر وسد الذرائع)؛ لا التَّنصُّل عنه.

وإدعاء أن روح الخوف والحذر وسد الذرائع إنما سادت في عصور الانحطاط وكبَّلت المجتمع الإسلامي؛ مغالطة عجيبة، فسد الذرائع - وهو تحريم ما يُتذرع

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٥.



ويُتوصل بواسطته إلى الحرام - أصلٌ من أصول الشريعة وقاعدة من قواعدها الكلية التي عُملَ بها في الكتاب والسنة. فمثاله في الكتاب: نَهْيُ الله عز وجل عن سب آلهة المشركين مع كونه من مقتضيات إفراده سبحانه بالألوهية، وذلك لكون هذا السبب ذريعة إلى أن يسبوا الله عدوًا وكفرًا على وجه المقابلة، قال تعالى: ﴿**وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾[1].

ومثاله من السنة: نهي النبي ﷺ عن الاحتكار[2]، لئلا يتخذ ذريعة إلى رفع الأسعار وعدم وجود السلع في الأسواق مما يسبب الضرر للأفراد.

وقد عمل المسلمون بهذا الأصل - سد الذرائع - منذ تاريخ الإسلام، ومن ذلك على سبيل المثال: اتفاق الصحابة رضي الله عنهم وعامة الفقهاء على قتل الجماعة بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك، لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء. وكذلك اتفاق الصحابة على جمع عثمان رضي الله عنه للمصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة لئلا يكون ذريعة إلى الاختلاف في القرآن[3].

فكيف يسوغ القول - بعد كل ما تقدم - بأن الأخذ بسد الذرائع إنما ساد في عصور الانحطاط؟!!، وكيف يكون الأخذ بأصل من أصول الشريعة مكبلاً للمجتمع الإسلامي؟!! إن كان ذلك مكبلاً لأحد فهو للمتبرمين من أصول الشريعة وأحكامها.

---

(١) سورة الأنعام الآية: ١٠٨.

(٢) فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن معمر بن عبدالله رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لا يحتكر إلا خاطيء**»، كتاب (المساقاة والمزارعة)، باب (تحريم الاحتكار في الأقوات) ج١١/ ص٤٣.

(٣) انظر: ابن القيم - أعلام الموقعين ج٣/ ص١٥٩.



وفي الربط بين الأخذ بسد الذرائع وعصور الانحطاط ما لا يخفى من الاستخفاف بالمحافظين على دينهم الحريصين على الالتزام بأحكامه.

وأختم هنا بكلمة جامعة لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز المفتي العام بالمملكةالعربية السعودية فيها رد بليغ على دعاة خروج المرأة من بيتها ومشاركتها الرجل في ميدان عمله، حيث يقول تغمده الله بواسع رحمته: «إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجل المؤدي إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة أمر خطير جدًا له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة رغم مصادمته للنصوص الشرعية، التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها والقيام بالأعمال التي تخصها في بيتها ونحوه. ومن أراد أن يعرف عن كثب ما جناه الاختلاط من المفاسد التي لا تحصى فلينظر إلى تلك المجتمعات التي وقعت في هذا البلاء العظيم اختيارًا أو اضطرارًا بإنصاف من نفسه وتجرد للحق عما عداه، يجد التذمر على المستوى الفردي والجماعي والتحسر على انفلات المرأة من بيتها وتفكك الأسر، ونجد ذلك واضحًا على لسان الكثير من الكُتَّاب، بل في جميع وسائل الإعلام وما ذلك إلا لأن هذا هدم للمجتمع وتقويض لبنائه.

والأدلة الصحيحة الصريحة الدالة على تحريم الخلوة بالأجنبية وتحريم النظر إليها وتحريم الوسائل الموصلة إلى الوقوع فيما حرَّم الله أدلة كثيرة قاضية بتحريم الاختلاط لأنه يؤدي إلى ما لا تحمد عقباه.

وإخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها، فالدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه.



ومعلوم أن الله تبارك وتعالى جعل للمرأة تركيبًا خاصًا يختلف تمامًا عن تركيب الرجل، هيأها به للقيام بالأعمال التي في داخل بيتها والأعمال التي بين بنات جنسها.

ومعنى هذا: أن إقحام المرأة لميدان الرجال الخاص بهم يعتبر إخراجًا لها عن تركيبها وطبيعتها، وفي هذا جناية كبيرة على المرأة وقضاء على معنوياتها وتحطيم، ويتعدي ذلك إلى أولاد الجيل من ذكور وإناث، إذ أنهم يفقدون التربية والحنان والعطف، فالذي يقوم بهذا الدور وهو الأم قد فصلت منه وعُزلت تمامًا عن مملكتها التي لا يمكن أن تجد الراحة والاستقرار والطمأنينة إلا فيها، وواقع المجتمعات التي تورطت في هذا أصدق شاهد على ما نقول. والإسلام جعل لكل من الزوجين واجبات خاصة على كل واحد منهما أن يقوم بدوره ليكتمل بذلك بناء المجتمع في داخل البيت وخارجه، فالرجل يقوم بالنفقة والاكتساب، والمرأة تقوم بتربية الأولاد والعطف والحنان والرضاعة والحضانة والأعمال التي تناسبها لتعليم البنات وإدارة مدارسهن والتطبيب والتمريض لهن ونحو ذلك من الأعمال المختصة بالنساء، فترك واجبات البيت من قِبَلْ المرأة يعتبر ضياعًا للبيت بمن فيه، ويترتب عليه تفكك الأسرة حسيًا ومعنويًا، وعند ذلك يصبح المجتمع شكلاً وصورة لا حقيقة ومعنى. قال الله جل وعلا: ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** ﴾(١)، فسنة الله في خلقه أن القوامة للرجل على المرأة؛ وللرجل فضل عليها كما دلت الآية الكريمة على ذلك.

وأمر الله سبحانه المرأة بقرارها في بيتها ونهيها عن التبرج معناه: النهي عن الاختلاط وهو اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات في مكان واحد بحكم العمل أو

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٤.

البيع أو الشراء أو النزهة أو السفر أو نحو ذلك، لأن اقتحام المرأة لهذا الميدان يؤدي بها إلى الوقوع في المنهي عنه، وفي ذلك مخالفة لأمر الله وتضييع لحقوق الله المطلوب شرعًا من المسلمة أن تقوم بها»(١).

(١) الرسائل والفتاوى النسائية ص ١٥ - ١٨.

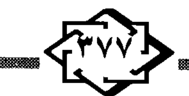
الباب الثاني

الموقف التغريبي

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: الاتجاه العلماني.
- الفصل الثاني: الاتجاه الماركسي.





الباب الثاني
(الموقف التغريبي)

توطئـــة :

التغريب لغة : مأخوذ من : غَرَبَت الشمس تغرُب غروباً ، أي : بَعُدت وتوارت في مغيبها ، ومن غَرُب الشخص غَرَابة أي بَعُدَ عن وطنه فهو غريب ؛ فعيل بمعنى فاعل وجمعه غرباء . فالتغريب : الابتعاد والنفي عن البلد . وأغْرَبَ: جاء بشيء غريب . وأغْرَبَ أيضاً صار غريباً (١) .

وأما التغريب في اصطلاح الدراسات الإسلامية المعاصرة فيعني : السير في ركاب الغرب والولاء له ولفكره ، والدعوة إلى تقليده في قوانينه ونظمه ، والتشبث بأسس ثقافته وحضارته المادية .

فقد أخذ فئام من أبناء المجتمعات المسلمة في وضع نظم الحياة وصياغة الأخلاق وفق المفاهيم الغربية ، وتنظيم الأوضاع الاقتصادية والسياسية على أسس النظم والنظريات الاقتصادية والسياسية الغربية المعاصرة ، والتزوير في تفسير التاريخ وتحليل الوقائع التي حلت بالمسلمين في العصر الحديث ، والتماس الحلول في غير المنهج الإسلامي ، والفصل - في إطار التربية ومناهج التعليم - بين الدين والثقافة ، وبين الدين والعلم على نحو ماجرى في أوروبا إبان القرون الوسطى ومابعدها ، وشاعت على ألسنتهم وبأقلامهم فكرة فصل الدين عن الدولة ، وفصله عن الاقتصاد والمجتمع ، والمناداة بتحرير المرأة ، والدعوة إلى تطوير الإسلام . . . الخ (٢) .

---

(١) انظر كلاً من : لسان العرب ، ومختار الصحاح ، والمصباح المنير ، مادة (غرب) .

(٢) انظر : عمر عودة الخطيب - لمحات في الثقافة الإسلامية ص ١٥٧ ، ط الثانية ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

فهذا الفعل منهم يسمى تغريباً ، والقائمون به دعاة التغريب .

والتغريبيون في موقفهم من المنهج السلفي صنفان :

أحدهما : اتجاه تغريبي علماني .

والثاني : اتجاه تغريبي ماركسي .

وسأتناول هذين الاتجاهين في الفصلين التاليين ، ولكني أشير قبل ذلك إلى الجوانب المشتركة بينهما والمتمثلة - على وجه الخصوص - فيما يلي :

أولاً : الإيمان بأن نمط الحضارة الغربية يُمثل الروح الجوهرية للحضارة الإنسانية المعاصرة ، وأن الطموح إلى تقليده هو الطموح السائد لكل شعوب الأرض ، وأنه لابد للمسلمين من أجل اللحاق بركب تلك الحضارة من أمرين :

الأول : الأخذ بالوسائل والأساليب الغربية المادية التقنية والصناعية الحديثة .

والثاني : الأخذ بمبادئ الغرب الفكرية والثقافية .

وهذا لايتسنى - في نظرهم - في ظل هيمنة التراث الإسلامي وفق المذهبية الإسلامية السلفية الراسخة في عقول كثير من أبناء المسلمين وأفهامهم .

ثانياً : الخلط في مفهوم « السلفية » ، بحيث يُدخل هؤلاء تحته كل من انتمى إلى الإسلام ، سواء كان انتماؤه صحيحاً أم خاطئاً ، فالسلفية لديهم « غير محددة المعالم بصفتها منهجية ذات قواعد ثابتة متميزة ، أو مذهبية ذات أصول راسخة محددة ، بحيث يستطيع الناقد أن يحكم على المنتسبين إليها والآخذين بشيء من مقولاتها من خلال هذه القواعد والأصول بصدق الانتساب من عدمه»[1] .

ثالثاً: التعامل مع الاتجاه السلفي بطريقة قائمة على مواقف مسبقة وليست

---

(١) د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٣٩ .



علمية حيادية - وإن ادَّعوا ذلك - بحيث يتم تناوله بطريقة تحريفية ، تتعمد تشويه هذا الاتجاه والتنفير منه ، ووصمه بالتطرف والرجعية ، والعقم والعجز عن الوعي بالعصر والقدرة على التعامل معه ، واتباع الأساليب العنيفة في تطبيق منهجه ، ورفض أسلوب الحوار والتفاوض .

رابعاً : التعامل معه باعتباره مشكلة كبيرة وخطراً داهماً يتهدد المجتمعات المدنية ، وأنه يجب التصدي له - بكل السبل - للقضاء عليه ، أو للحد من خطره وضرره على الأقل[1] .

---

(١) ويظهر هذا بصفة خاصة لدى الماركسيين الذين أعلنوا - بكل صراحة - عداوتهم للاتجاه السلفي .



الفصل الأول

الاتجــــاه العلمانـــي

- الدكتور زكي نجيب محمود
- الدكتور محمد أركون.
- الدكتور هشام جعيط.
- الدكتور فؤاد زكريا.
- الدكتور فرج فودة.
- حسين أحمد أمين.



الفصل الأول
الاتجـــاه العلمانـــــي

تحدثنا فيما سبق عن الاتجاه العلماني بوصفه أحد الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي[١]، وعرفنا أنه اتجاه فكري عقدي يسعى إلى فصل الدين عن الحياة بكافة جوانبها ، أو إقامة الحياة على غير أساس من الدين سواء بالنسبة للأمة أو للفرد ، كما يسعى إلى ترسيخ التباين بين الدين الإسلامي والدنيا المعاصرة ، بمعنى : أن المسلم إذا أراد أن يعيش حياة عصرية متمتعاً بتسهيلاتها ومنافساً في بناء صروحها ، فلابد له من التخلي عن دينه ، فإن أصر على التزام دينه فعليه أن ينسحب من حياة الناس ، منغلقاً على نفسه مستغرقاً في مطالب دينه .

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه - في موقفهم من المنهج السلفي - من الرؤية العلمانية الغربية ذات النزعة الفردية ، التي تفصل بين الدين وتوجيه الحياة الاجتماعية ، وترى أن الدين نتاج للمجتمع ، فهي وإن أتاحت الفرصة للتدين الفردي ، إلا أنها ترفض أن يكون للدين سلطة اجتماعية ، ومن ثم فهي تنتقد التوجه السلفي وترى فيه عودة إلى الوراء وتخلفاً ومنافاة لحركة العقل والتاريخ .

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه من الكتاب والمفكرين المعاصرين ، ممن لهم موقف من المنهج السلفي مايلي :

---

(١) وذلك في التمهيد ص٥٤ ومابعدها ، حيث تحدثنا عن المراد بالاتجاه العلماني ، ومعنى كلمة (العلمانية) ، وظروف نشأتها في بيئتها الأصلية في أوروبا ، وانتقالها إلى العالم الإسلامي ، وأبرز المنادين بها ومطبقي مبادئها .



١ - **الدكتور زكي نجيب محمود** [(١)]: أحد أبرز أعلام العلمانية المعاصرين، وأحد كبار دعاة التغريب في عالمنا الإسلامي المعاصر . سعى في عملية «التغريب» التي يدعو إليها إلى ضرورة اقتلاع الجذور الإسلامية واستبعادها وإحلال المبادئ العصرية الغربية محلها ، مدعياً - على سبيل المغالطة - أنه بهذا الصنيع يكون متبعاً لمنهج الأسلاف ، وأن مقصوده أن يكون خير خلف لخير سلف ، فنراه يقول : « انتهيتُ إلى نظرات في التحول من قديمنا إلى الحديث بأنه لاتحول إلا إذا بدأناه من الجذور ؛ من المبادئ نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى ، فنستبدلُ مُثُلاً عليا جديدة بمُثُلٍ كانت عليا في أوانها ولم تَعُدْ كذلك ، ولاضير علينا في شيء من هذا ، فأَسلافنا قد صنعوا الصنيع نفسه ؛ استبدلوا مبادئ بمبادئ وأفكاراً بأفكار ومُثُلاً بمُثُل ، ولانريد سوى أن نكون خير خلف لخير سلف»[(٢)] ، ويقول محدداً مايجبُ على المسلم اتباعه : « إنما الوقفة الصحيحة للكاتب العربي أينما كان في طول الوطن العربي وعرضه هي : أن يفصل في ذهنه بين ماتوحي به العاطفة من جهة ، ومايوجبه العقل من جهة أخرى . والذي

---

(١) باحث ومفكر علماني مصري معاصر ، وممثل الفلسفة الوضعية المنطقية ورائدها في العالم العربي ، ومن المختصين بالدراسات الفلسفية ، ولد سنة ١٩٠٥م ، تخرج في مدرسة المعلمين العليا بمصر سنة ١٩٣٠م ، سافر في بعثة دراسية إلى انجلترا لمواصلة دراساته العليا ، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة (لندن) سنة ١٩٤٧م ، حول موضوع (الجبر الذاتي) ، ثم عاد إلى مصر وعُيِّن أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول - سابقاً وجامعة القاهرة حالياً - كتب الكثير من المقالات والأبحاث في جريدة (الأهرام) ومجلة (الثقافة) و (الرسالة) و (الفكر المعاصر) التي قام بإنشائها سنة ١٩٦٥م ، له مؤلفات كثيرة منها : (المنطق الوضعي) و (نظرية المعرفة) و (قشور ولباب) و (في فلسفة النقد) و (مجتمع جديد أو الكارثة) .
انظر : كتابه (قصة عقل) ، وهو كتاب سيرة ذاتية له .

(٢) تجديد الفكر العربي ص ٢٠٤ ، ط التاسعة ١٩٩٣م ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت .

يوجبه العقل هو أن تجند الأقلام جهودها في التعبئة الثقافية التي تحمل جمهور الأمة العربية على التسلح بثقافة الغرب وأدواته الحضارية ، وأقل مانقوله في هذا التوجه هو أن نصبح به أقدر على مواجهة الغرب ذاته ، ومع ذلك فمن ذا الذي أوهمنا بأن تَشَرُّب روح العلم الجديد بكل مايستتبعه من مناهج يتنافى مع هويتنا الأصلية »(١) ، ويحسم طريق النهوض للأمة بأنه « ليس في الرجوع إلى تراث قديم ، بل إن مصدره الوحيد أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ماتطوعوا لنا بالعطاء »(٢) .

وليس للنصوص الشرعية عند زكي محمود حاكمية على أي شيء في حياتنا ، وإنما الحاكمية العليا والمقدسة هي حاجاتنا ، التي تقرر مايصح ومالا يصح من التراث(٣) ، ولذا نجده يسخر كثيراً من قول الحافظ ابن كثير : « فالسعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم ، والأوامر بالانقياد ، والنواهي بالتعظيم »(٤) . ولذا أيضاً ينفي عن التراث الإسلامي أي مقوم حضاري من « القيم الرفيعة » التي جلبتها لنا - في نظره - الحضارة الغربية ، حتى مايظن البعض أنه تشابه بين الاثنين كقيم العدالة والحرية والعلم والمساواة ، فهو مجرد تشابه أسماء أما المضمون فمتخلف عند السلف ومتحضر عند الغرب ، فنراه يقول : « أنا على علم بمدى التحفز الذي يتحفز به كثيرون دفاعاً عن تراثنا الفكري ، ظناً منهم أن هذا الدفاع لاتتم لهم قواعده وأركانه إلا إذا نبشوا في صحائف الأقدمين ، فأخرجوا لفظاً من هنا ولفظاً من هناك ، وجملة من هذا الكتاب وأخرى من

---

(١) محمد إبراهيم مبروك - تزييف الإسلام ص ١٥٩ ، ط الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م ، دار ثابت - القاهرة .
(٢) تجديد الفكر العربي ص ٨٢ .
(٣) انظر : المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٤٨ .

ذلك، ليثبتوا أن قيم هذا العصر الجديد - وأعني القيم المحمودة الشريفة - قد وردت كلها في تراثنا ، وليس بنا حاجة إلى لغو المُحْدَثين ، فإن قال المحدثون : حرية ومساواة وعلم وعدل، أجبناهم في انفعال : صح نومكم ياهؤلاء ، لقد سبقناكم بكذا قرن من الزمان إلى الحرية والمساواة والعدل والعلم وغيرها من القيم الرفيعة، ويفوتنا دائماً أن نتروى حتى نستوثق من أن كؤوس هذه الألفاظ مازالت تحمل شرابها القديم ولم تستبدل به شراباً جديداً ، به وحده تسري في أجسادنا روح العصر ، وبغيره نتخلف لنعيش مع الأقدمين لفظاً ومعنى ، وشكلاً ومضموناً »[1] .

ولما قرر زكي محمود أن الشبه بين الحضارتين الغربية والإسلامية هو فقط في الشكل وليس في المضمون ، عاد فأكد - كي يمتنع اللبس - أنه يجب أن نأخذ من تراثنا الشكل فقط دون المضمون ، فالمناداة بشعار « العدل » و « الحرية » و«الفضيلة » و «المساواة» إنما نأخذها « مضموناً » من الحضارة الغربية ، أما الحضارة الإسلامية فلا بأس أن نأخذ منها « الشكل » فقط ، فنراه يقول : «وأستطيع أن ألخص رأيي في ذلك بعبارة واحدة قصيرة ؛ تفصيلها وارد في سائر فصول هذا الكتاب ، وهي : أن مانأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه »[2] .

ويحكم تارة على التراث الإسلامي بقوله : « إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن مانلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان »[3] . ويدعو تارة أخرى إلى إيجاد تركيبة عضوية يمتزج فيها التراث الإسلامي مع عناصر الثقافة الغربية ، ويتساءل : « كيف ننسج

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١١٠ .

الخيوط التي استللناها من قماشة التراث مع الخيوط التي انتقيناها من قماشة الثقافة الأوروبية والأمريكية ، كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك في رقعة واحدة ، لحمتها من هنا وسداها من هناك ، فإذا هو نسيج عربي ومعاصر »[١] .

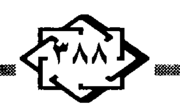
ويؤكد التباين بين الالتزام بالإسلام ومعايشة العصر بفكره ومشكلاته ، واستحالة الجمع بينهما ، فيقول : « إني لأقولها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته ، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا ، نحن في ذلك أحرار ، لكننا لانملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين »[٢] .

ويحكم - في دعوته إلى « التقدم » - على الماضي عامة حكماً كلياً ؛ بأنه أقل صلاحية من الحاضر ، حيث يقول : « إن الماضي دائماً وفي كل الظروف أقل صلاحية من الحاضر دائماً وفي كل الظروف »[٣] ، ويرى « استحالة أن يكون الماضي أكثر رشداً من الحاضر وأخصب فكراً وأهدى سبيلاً »[٤] ، ونتيجة لهذه النظرة يقرر أنه : لاحكم لماض على آت ، بحجة « أننا في تحول ، وإذن فنحن في تغير ، وإذن فلا حكم لماضٍ على آت »[٥] .

ويدعو زكي محمود إلى هدم العقيدة الراسخة في العقلية العربية الإسلامية ؛ القائلة بأن من حق الله في السماء أن يحكم ومن واجب العباد في الأرض أن يذعنوا ويطيعوا ، فيقول : « . . . وأولى هذه الحلقات وأعمقها جذوراً وأكثرها فروعاً هي نظرة العربي إلى العلاقة بين الأرض والسماء ، بين

---

(١) المرجع السابق ص ١٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٨٩ .
(٣) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٩٦ ، ط الثانية ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م ، دار الشروق - بيروت .
(٤) المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٥) تجديد الفكر العربي ص ٢٢٨ .



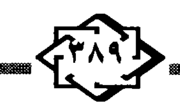
المخلوق والخالق ، بين الواقع والمثال ، بين الدنيا والآخرة ، بين المعقول والمنقول، هذه كلها ظلال من موقف واحد وحقيقة واحدة. ونظرة العربي في صميمها هي: أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع ، وأن الخالق قد خط وخطط، وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب ، وأن المثال سرمدي ثابت ، وعلى الواقع أن يقسر نفسه على بلوغه ، وأنه إذا ماتعارضت الآخرة والدنيا كانت الآخرة أحق بالاختيار ، وأن المنقول إذا تعارض مع المعقول ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول . تلك هي وقفة العربي في صميمها ، لك أن تقول : إنها وقفة أفلاطوينة أكثر منها أرسطية ، إذ هي وقفة من يجعل الثبات للسماء والفناء للأرض ، ففي السماء الأصول ، وعلى الأرض الأشباح والظلال ، إنها ثنائية حادة بين الغيب والشهادة ، بين الروح والجسد ، بين الإنسان والله ، العلاقة بين الطرفين ليست هي التبادل بالأخذ والعطاء ، بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم »[1] .

ويرى أن « الديانات المختلفة مَثَل آخر للنسقات الفكرية التي تنبني على مبادئ ، كل منها يضع كتابه أمام مبدأ يسير منه ويستنبط »[2] ، « والمبادئ في شتى البناءات الفكرية ليست حقائق تفرض نفسها على الإنسان ؛ بحيث لايكون له قبَلٌ على تغييرها وتبديلها ، بل هي - بحكم طبيعتها - (فروض) يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً ، وهو يفرضها لتخدم أغراضه ، فإن هي أفلحت في خدمة تلك الأغراض كان بها ، وإلا فهو يبدلها بسواها ؛ حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العلمية »[3] . وينتج من كلامه هذا أن الدين والوحي مجرد فروض بشرية تجريبية افترضها الأسلاف لتلائم واقعهم وبيئتهم ، وليس من حق أحد أن يعطيها صفة الثبات والخلود ، بل لنا أن نبدلها وننسفها نسفاً ، وقد صرح بذلك

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٧ .



بوضوح ، فقال : « ذلك أني أردت أساساً أن أقول : إن العرب في حاضرهم إذا أرادوا أن يكونوا استمراراً للعرب في ماضيهم ، فلا يلزم عن ذلك أن ينقل الحاضرون عن الماضين كل ما اصطنعه هؤلاء الأسلاف من مبادئ ، بل من حقهم أن يغيروا وأن يبدلوا كلما رأوا الفروض النظرية التي افترضها أسلافهم لم تَعُد تُثمر لهم في حياتهم الثمرة المرجوة . كانت مبادؤهم فروضاً فرضوها لأنفسهم لتصلح بها الحياة بظروفها الماضية ، ثم تغيرت ظروف الحياة فلم يَعُد بدٌ من تغير الفروض »[١] .

وليس هذا فحسب ، بل كل شيء عند زكي محمود قابلٌ للهدم بما في ذلك الأخلاق والقيم ، وليس هناك شيء أو فكرة - في نظره - لها حصانة من النقد والتجريح ، فإن « حقيقة الكائنات أنها تتغير وبخاصة الإنسان ، ولايعيب الإنسان وهو في مرحلة التغير - مرحلة التحول ، مرحلة السفر - أن تهتز القيم وتَرتجَّ المعايير ، بل العيب هو ألا ترتج هذه وألا تهتز تلك ، فلا ينبغي أن تكون لشيء أو لفكرة أو لوضع أو لنظام حصانة تصونه عن النقد والتجريح »[٢] ، وعلينا - في نظره - أن نُلقي بآدابنا وعقائدنا ومعارفنا الإسلامية التي تعرف عندنا باسم (الثقافة) علينا أن نلقي بها في النار ، أو نجعلها على أحسن الظروف مادة التسلية في أوقات الفراغ ، فنراه يقول بعد فاصل كبير من تقديس (التقنيات) و(الصناعة) و (الآلة) : « وتسألني : ماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي تحتكر عندنا اسم (الثقافة) ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه - لم أعد أقول : إنها خليقة بأن يُقذف بها في النار ، وحسبي هذا القدر من الاعتدال ابتغاء الوصل بين جديد وقديم »[٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٨ - ١٩٩ .
(٢) تجديد الفكر العربي ص ٢٢٧ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤١ .

وهكذا فالعقيدة ينبغي أن تكون - في نظره - عقيدة الآلة ، وكذلك الأخلاق لا اعتبار لها البتة في بناء الأمم والحضارات ، اللهم إلا إذا فهمنا أنها تعني كيفية الضغط على أزرار الآلة الصناعية وزمنه ، وإليك نص عبارته : « ووالله لولا خشيتي سوء التأويل لعارضت شاعرنا أحمد شوقي في قوله :

إنما الأمم الأخلاق مابقيت ... فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

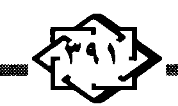
لأقول له : إنما الأمم في يومنا التقنيات ما اطردت وتغلغلت ، فإن همو انعدمت علومهم وصناعتهم وتقنياتهم تخلفوا إلى حيث لا أمل ولارجاء ، اللهم إلا إذا فهمنا الأخلاق بمعنى يجعل منها أن أعرف كيف أضغط على الأزرار ومتى »[(١)] .

ويصم زكي محمود أهل السنة وأتباع السلف بالتطرف[(٢)] ، ويصور موقفهم من (العلم) بقوله : « . . . لكن المتطرفين من أهل السنة وأتباع السلف لم يكونوا ينظرون نظرة الرضى إلى أي فكر دخيل ؛ فـ (العلم) عندهم لفظة لاتنصرف إلا إلى معنى واحد ؛ هو العلم الموروث عن النبي عليه السلام ، أما ماعدا ذلك فهو إما خارج عن مجال العلم إطلاقاً ، وإما هو معرفة لاتنفع ولاتستحق التحصيل »[(٣)] .

٢ - **الدكتور محمد أركون**[(٤)]: أحد كبار العلمانيين الداعين إلى التعامل

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٣٥ ، ١٦٧ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ .
(٤) مفكر جزائري ولد عام ١٩٢٨م بالجزائر ، وبها بدأ دراسته ، ثم أتمها بباريس عام ١٩٥٥م ، حصل على الدكتوراه من جامعة (السربون) سنة ١٩٦٩م ، حول (الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري) ، نشأ نشأة استشراقية ألقت بظلالها على نشاطه وانتاجه الفكري ، حاضر في العديد من الجامعات الفرنسية والعربية ، ويعمل حالياً أستاذاً بجامعة (السربون) بباريس ، من مؤلفاته : (الفكر العربي) و(الفكر الإسلامي =



مع الإسلام - كتاباً وسنة بوجه خاص - بالمقاييس بالغربية ، تجنى كثيراً في كتاباته واللقاءات العديدة التي أُجريت معه على السلف ومنهجهم . فهو - مثلاً - يتهم المنهج السلفي بأنه منهج أسطوري لاتاريخي مغرق في التجريد والمثالية ، فنراه يقول تحت عنوان (الرؤية الإسلامية التقليدية) : « إليكم كيف يلخص المفكر الحنبلي ابن تيمية هذه الرؤية كما فرضت نفسها انطلاقاً من القرن التاسع : (فهذه الطبقة - صحابة النبي - كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر والتأويل ، ففجرت من النصوص أنهار العلوم ، واستنبطت منها كنوزها ، ورزقت فيها فهماً خاصاً . . . ، فهذا الفهم هو بمنزلة الكلأ والعشب الذي أنبتته الأرض الطيبة ، وهو الذي تميزت به هذه الطبقة عن الطبقة الثانية ، وهي التي حفظت النصوص ، فكان همها حفظها وضبطها ، فوردها الناس وتلقوها بالقبول ، واستنبطوا منها واستخرجوا كنوزها)[(١)] » ، ويعلق أركون على ذلك بقوله مباشرة : « يتضح أكثر مايتضح كيف يَحذفُ تمجيد الجيل - الصحابي - الذي شاهد الوحي ، يحذف المنظور التاريخي مَن الناحية العملية ، فكل الحقيقة التي يمكن معرفتها ، وكل التعاليم السنية في الإسلام ، وكل نماذج السلوك الديني المحتذاة ، ونماذج العمل الإنساني والتنظيم السياسي - الاجتماعي ، كل ذلك يتركز ويتحدد غاية التحديد في عصر التأسيس ؛ في النصوص ، الينابيع ، النماذج (القرآن ، الأحاديث النبوية المسماة سنة) ، وهي مفهومة فهماً مثالياً وتحظى بتفسير الصحابة البارع ، ثم أنها قد جُمعت ونُقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين وأجيال الفقهاء الورعين اللاحقين . وهذه السلسلة المتصلة من الشاهدين الذين لايطالهم لوم ؛ تجعل من الجائز أن يكون هناك

= نقد واجتهاد) و (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) و (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) .

(١) نقض المنطق ص ٧٩ .

مفهوماً إسلامياً صحيحاً معروفاً منذ أصوله ، ومستمراً بواسطة المؤمنين ضد الانحرافات والالتواءات والتشوهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة عبر العصور .
وبالاستناد إلى حديث يُذكر دائماً أن محمداً نفسه قد أعلن أن أمته ستُقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة ناجية ؛ لأنها هي التي اتبعت سنته بحذافيرها ، أي : كل تعاليمه وكل ممارساته ، وهذه الجماعة من المؤمنين الحقيقيين تسمى (أهل السنة والجماعة) . ومثلما يحدث في جميع الحركات الأيديولوجية الكبرى نهضت عدة جماعات في وجه المسلمين السنيين ؛ احتجاجاً على دعواهم الانفراد بالإسلام الحقيقي والعمل على استمراره ، ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن كل فرقة تعلن عن نفسها أنها وحدها التي تستأثر بالسنة ، ولكنها كلها تقيم الصلة ذاتها بعصر التأسيس، وذلك بوضع المصادرات التالية موضع التنفيذ :

أ - أن الوحي القرآني يشتمل على كل ماينبغي على الإنسان أن يعرفه حول مصيره الخاص وحول الآخرة والتاريخ والعالم والله .

ب - لقد أبان محمد بقوله وعمله المعنى الدقيق للوحي ، وأن حياته تؤلف على هذا النحو الأنموذج الكامل ، الذي يترتب على كل مؤمن أن يسعى لمحاكاته .

جـ - أن حياة محمد وتعليمه يمكن أن يُعرفا عن طريق الرواية التي لاينالها الشك ، مما قام به الصحابة والتابعون والفقهاء . ومما يلاحظ أن الخلاف يتناول دروب الرواية والوضع الأخلاقي الديني للرواة ، ولكنه لايمس نماذج الرواية ولاتقنيتها (سلسلة الإسناد) . وإن الفرق كافة تستعمل إذن النشاط الذي يضفي الأسطورية على الماضي ، وتمَارس عمل الإسقاط ذاته لمفاهيم شتى ، وأوضاع تاريخية متغيرة على لائحة الدلالات المثالية التي أقيمت في ذلك الوقت .



د - أن قيمة السلوك الإنساني ، وبوجه أعم قيمة النمو التاريخي للشعوب بعد سنة ٦٣٢م [سنة وفاة النبي ﷺ] إنما تتبع بدقة وظيفة ترسخها في النصوص - الينابيع - النماذج ، وفي الأشكال الرمزية المثالية (النبي ، الصحابة ، الأئمة) ، وكل ابتعاد عن هذه النماذج لايُعاش ولايُطرح إلا بوصفه ضلالاً وانحطاطاً يصيب الأمة »(١) .

ويقول مؤكداً تهمة (اللاتاريخية) في المنهج السلفي : « إن الطريقة التي أجاب بها الإصلاحيون السلفيون عن الواقع التاريخي كانت تتضمن نظرة أسطورية تجاه أصول الإسلام أكثر من كونها نظرة تاريخية ، وذلك لأن الإصلاحيين زعموا أن الإسلام الأولي بإمكانه أن يحل مشاكل القرن التاسع عشر ، وأن يواجه تغلغل الحداثة الاقتصادية والسياسية التي سبقتها في أوروبا ثورات وتجارب ديمقراطية وبرلمانية ، وأيضاً تغلغل الحداثة الفكرية التي سبقتها في أوروبا أيضاً وفي القرن نفسه حركات علمية ضخمة . هذا كان عبارة عن وقائع تاريخية إيجابية ، ولمواجهتها أراد المسلمون أن يقدموا إجابات من نوع أسطوري وليس تاريخياً »(٢) ، ويقول : « أعتبرُ الموقف السلفي موقفاً ميتولوجياً ، وذلك لكونه يريد العودة إلى ماضٍ موصوف بالمثالية »(٣) ، ويقول أيضاً : « إن صورة

---

(١) الفكر العربي ص ٤٧ - ٤٩ بتصرف يسير ، ط الثالثة ١٩٨٥م ، دار عويدات ، بيروت - باريس . وراجع كتابيه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) ص ٩٧ - ٩٨ ، ط الثانية ١٩٩٣م ، دار الساقي ، بيروت - لبنان . و (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ص ٨ - ١٢ ، ط الثانية ١٩٩٢م ، دار الساقي ، بيروت - لبنان . وهما بترجمة : هاشم صالح .

(٢) حوار البدايات مع محمد أركون ، وهو حوار أجراه معه محمد رفرافي ، منشور في مجلة (الفكر العربي المعاصر) في عددها الصادر في سبتمبر (أيلول) ١٩٨٩م ، ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

الإسلام في قرنه الأول للهجرة - وهي الصورة التي تناقلتها الحركات الإسلامية - ليست صورة تاريخية وإنما أسطورية »[١] ، ويقول كذلك : إن المسلمين ظلوا متعلقين بتصور هو أقرب إلى الأسطورية فيما يتصل ببواكير الإسلام ، وإن الأسطورة هي أحد طرق التعبير عن الحقائق الإسلامية لدى الجماعات الإسلامية[٢] .

ولذا نجده يدعو إلى إعادة قراءة وتشكيل الفكر والتاريخ الإسلامي مما يتعلق بالحوادث والأشخاص خلال القرنين الهجريين الأولين [٣] .

ولما سُئل : هل يوجد إسلام واحد صحيح مصير أصحابه الجنة ، وأن بقية الفرق الأخرى في النار؟ .

أجاب : « هذا التصور رسخته الأدبيات البدعية (أي كتب الفرق الإسلامية وكتب الملل والنحل) ، ومعظم الجهد الذي أقوم به الآن يتمثل في تجاوز هذه الأدبيات والخروج من موقعها الإيديولوجي الذي يخلع على نفسه غطاء الشرعية التيولوجية (أي اللاهوتية الإسلامية) دون أي حق أو برهان . . . إن القول أن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهماً أسطورياً لاعلاقة له بالحقيقة والواقع . . . وسوف تنزاح الغشاوات عن عيون الناس وتسقط الأوهام الكبرى الشائعة التي تملأ وعي المسلمين بخصوص تاريخهم ، فهم يتوهمون أن الإسلام السني كان موجوداً منذ البداية وعلى مستوى لحظة القرآن والخطاب القرآني ، ولكن ذلك ليس إلا وهماً وسراباً . . . وأنا كمؤرخ نقدي يفتح عينيه جيداً لن أصدق هذا الزعم ، لأني لو صدقته لما

---

(١) المرجع السابق ص ٩٠ .
(٢) انظر : الفكر العربي ص ٤٦ .
(٣) راجع : المرجع السابق ص ٤٥ ومابعدها .

كنتُ مؤرخاً أو باحثاً ، ولأصبحت عقائدياً متحيزاً »[١] .

وينظر أركون إلى «الوحي» و «الحقائق الإسلامية الغيبية» و « الأصول التشريعية » نظرة بُعْدِيَّة ؛ منفلتة من مشاعر الاحترام والتقدير التي يحملها المسلم بداهة لكل مايمس دينه ومعتقده . من ذلك - على سبيل المثال - قوله : « إن الفكر الإسلامي لايمكنه أن يتهرب طويلاً ، إن فعل الإيمان « الأرثوذوكسي » الأصيل الذي يصلح دوماً ؛ يقوم على التأكيد بأن الدين يرتكز على الوحي الذي أنزله الله على الناس بواسطة الأنبياء، وبالتالي فإن الدين فوق المجتمع ، ولكن الواقع العلمي الحديث ينزع إلى فرض الفكرة بأن الدين كله في المجتمع ومن المجتمع . الله بذاته بحاجة إلى شهادة الإنسان له »[٢] .

ومن ذلك : اعتقاده بأنه لكي نفهم ماسماه (الحادث القرآني)[٣] وآثاره على الفكر العربي الإسلامي لابد - في نظره - من تحقيق « التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم » ، والذي - كما يقول - ليس « سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على محمد باسم التنزيل والوحي »[٤] .

ومن ذلك أيضاً : ادعاؤه أن الحديث النبوي لم يصبح مصدراً ثانياً للتشريع بعد القرآن إلا بعد أن وضع الإمام الشافعي أصول الفقه ودَوَّن أسسه في القرن الثاني الهجري[٥] .

---

(١) الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد ص ٢٤٦ - ٢٤٧ بتصرف يسير .

(٢) الإسلام الأمس والغد ص ١٢١ - ١٢٢ ، ط الأولى ١٩٨٣م ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان، ترجمة : علي المقلد . وراجع : الفكر العربي ص ١٥٣ .

(٣) أي الظاهرة القرآنية .

(٤) الفكر العربي ص ٣٠ .

(٥) انظر كلاً من : الفكر العربي ص ٧٦ ، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٧٥ ، ط الأولى ١٩٨٦م ، مركز الإنماء القومي - بيروت ، ترجمة : هاشم صالح .



ومن ذلك أيضاً : قوله عن تحديد الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) لمصادر التشريع الإسلامي بأنها : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ قوله عن هذا التحديد بأنه : « الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي »(١) .

ومن ذلك كذلك : قوله عن قاعدة الإجماع في أصول الفقه الإسلامي بأنها : بمثابة وجه آخر للقهر الفكري في التراث الإسلامي (٢) .

ويصم أركون الحنابلة السلفيين - ولاسيما الإمامين أحمد بن حنبل وابن تيمية - بالتزمت واستعمال العقل استعمالاً أسطورياً(٣) ، وبالإلحاف على وجوب الإقرار بأركان الإيمان دون التساؤل عن براهينها (٤) . ويَدَّعي أن الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) «قد [أسهم] في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة ؛ سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية »(٥) ، ويقول عن الإمام الطبري : « الطبري عندما كان يقول : يقول الله ، ثم يُعطي تفسيره وكأنه مطابق تماماً لقول الله أو لمقصد الله ، فإنه لم يكن يعرف أنه يتلاعب من غير وعي منه بالأنظمة التيولوجية(٦)»(٧) .

ويشن أركون هجوماً عنيفاً على الفقهاء والمفسرين ، ويكيل لهم العديد من

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٩٧ .

(٢) انظر : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٧٧ - ٧٨ .

(٣) انظر : الفكر العربي في الصفحات : ٩٠ ، ١٢٨ ، ١٣١ ، ١٥٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٥) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٧٤ .

(٦) التيولوجية : كلمة غير عربية مأخوذة من كلمة (Theologique) بالفرنسية ، وتعني : اللاهوتية .

(٧) الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد ص ٢٩١ .

السباب والشتائم مما لايتفق بحال مع الطابع التاريخي العلمي الموضوعي الذي يَدَّعي تقمصه في أبحاثه وكتاباته ، ومن ذلك على سبيل المثال قوله : « الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التركيز عليه هو ذلك الزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يَدَّعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التَّماس المباشر بكلام الله[1] ، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني »[2] ، وقوله - واصماً إياهم بصفة (الانتهازية) - : « سوف نرى فيما بعد أن انتهازية المشرعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاء عندما يتنطعون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة »[3] . ويَدَّعي أن الفقهاء كانوا يعتمدون في صدر الإسلام على آرائهم الشخصية في تقريرهم الأحكام الفقهية فيما يتعلق بالأحداث والوقائع المستجدة ، ثم يُضفوا (يُسبغوا) عليها الصفة الشرعية[4] . ويتهمهم بالتلاعب بالآيات القرآنية ، فيقول : « إن المشرعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للتوريث يتناسب مع الاكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل »[5] .

ويُصرُّ في معظم كتبه على وصف منهجهم بـ(الأرثوذكسية) الذي يعني - في نظره - الجمود والانغلاق الفكري ؛ وفرض تفسيرهم لنصوص الكتاب

(١) يعني فهم كلام الله ، وهذا مدخل أساسي من مداخله لعزل القرآن عن الواقع الإسلامي، لأنه طالما ظل القرآن « طلسماً » لايمكن إدعاء فهمه لأحد ، فليس له قيمة علمية في الحياة على أية صورة .

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ١٥ - ١٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٤) راجع : الفكر العربي في الصفحات : ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٦ ، ١٠٧ .

(٥) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٦٧ .

والسنة بالقسر والقوة وعَدِّه التفسير الوحيد الصحيح المستقيم ، وماعداه هرطقة وضلالاً . ويدعي أنهم يمارسون رقابة أيديولوجية صارمة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلاد الإسلامية ، مما حَدَّ كثيراً من حرية البحث والتعبير ، وأدى بالتالي إلى تأخر الفكر الإسلامي [١] .

ويمتدح - في المقابل - المستشرقين ، ويطري مناهجهم في دراسة الإسلام ، ويَدَّعي أن الاستشراق الآن « هو وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الإسلامية والفكر العربي ، كما كان عليه الحال أيام غولدزيهر وجوزيف شاخت »[٢] .

كما يمتدح علي عبدالرازق على ما أورده في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) ، ويَدَّعي أنه لم يكن للخلافة الإسلامية أساس ديني ، وأنها صنعت لنفسها وجهاً دينياً بواسطة الفقهاء[٣] ، ويدعو إلى تطبيق العلمانية وممارستها في البلاد الإسلامية ، بحجة أنها أصبحت ضرورة ملحة لهذه البلاد في وقتنا الراهن[٤] ، ويُنكر على السلفيين قولهم أن « الإسلام دين ودولة » ، واصفاً منهجهم بأنه منهج وثوقي (دوغمائي [٥]) ، لأنه - في نظره - يفرض موقفاً من دون تحليله فكرياً وتبريره بدراسة تاريخية[٦] .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٣) انظر : حوار البدايات مع محمد أركون ص ٨٩ .

(٤) راجع كلاً من : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٧٥ ومابعدها ، والفكر الإسلامي - نقد واجتهاد ص ٢٧٣ ومابعدها .

(٥) أي : جزمي يُسَلِّم بالشيء من دون تمحيص ولا بَيِّنَة ، وهو تعبير مأخوذ من كلمة (Dogmatique) بالفرنسية .

(٦) انظر : حوار البدايات مع محمد أركون ص ٨٩ .

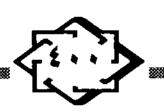
٣ - **الدكتور هشام جعيط** [١]: وهو من أبرز المعادين للمنهج السلفي، والمتحمسين لتطبيق المبادئ العلمانية في البلاد الإسلامية، قَدَّم - في سبيل ذلك - أفكاراً وطروحات عديدة، فنراه يقول - كاشفاً عن حقيقة انتمائه الفكري العقدي - : « نحن نَدَّعي العلمانية ؛ بمعنى أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية المُمارَسَة »[٢]، ويقول - داعياً إلى إقصاء الشريعة الإسلامية وإيقاف العمل بها في بلاد المسلمين - : « ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود، والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت . . . ، وينبغي أن يُركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع، والذي مازال خاضعاً لصبغة عتيقة وتنصيعات قرآنية، فينبغي تخليص مايُعرف بقوانين الميراث وتشريع الزواج وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي . . . ويجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل، وأن تُضمن لها المساواة في حقوق الإرث، وأن يقع العدول عن تعدد الزوجات، ويرتبط بهذه الأمور تدخل العقلنة في تشريع المواريث، حيث يجب القضاء على العناصر المتعلقة بالقبلية ؛ بصفتها مخلفات للمجتمع العربي القديم »[٣].

---

(١) باحث ومفكر تونسي معاصر، مختص بالدراسات التاريخية، من مؤلفاته : (الكوفة - نشأة المدينة العربية الإسلامية) نشرته مؤسسة الكويت للتقدم العلمي سنة ١٩٨٦م، وكتاب (الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي) نشرته دار الطليعة في بيروت سنة ١٩٩٠م .

(٢) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ص ١١٢، ط الثانية ١٩٩٠م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان .

(٣) المرجع السابق ص ١١٥ .



ويقول - مبرراً الدعوة إلى الانفصال بين الدين والدولة في الإسلام - : «كان لنزعة الإسلام الماضية إلى التدخل في نسق الكائن البشري مايبرره ، وهو منطق ديني صارم وطموح مثالي عميق . وبما أن هذا العمل التربوي التوحيدي قد تم ، وحيث أن على الطبقة التحتية الماورائية الدينية أيضاً أن تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل ، فإن هذا الانفصال ممكن وضروري في آن واحد . وبذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق على كامل قيمته الامكانية ، أما المجتمع فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره ، لاعملاً برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق »(١) ، ليس هذا فحسب بل يرى أنه « ينبغي أن يشمل هذا الانفصال ميادين أخرى من الحياة الاجتماعية كالأخلاق . . . فلابد من الوصول إلى تحرير الأخلاق الملموسة من وطأة الأخلاق الدينية ؛ من حيث ضيقها وتشددها » (٢) . ويرى « أن الرسول جمع في شخصه بين سلطة الرسالة وسلطة الدولة ، لكن الخلافة الراشدة تطورت بعد موته إلى ملوكية عادية »(٣) .

ويدعي أن « السلفية » تحصر مفهوم « العلم » في العلم الشرعي فقط وتنكر ماعداه ؛ ولاسيما العلم المادي الحديث الذي تُدينه وترفضه ، لأنه - في نظرها - غير يقيني ويقود إلى الإلحاد ، كما يَدَّعي أنها ترى اشتمال القرآن على كل علم ، وتقديم الدين إذا ماتعارض مع العلم . فنراه يقول مصوراً موقف السلفية - الماثل الآن في الصحوة الإسلامية - من العلم : « من منطلق إسلامي بما أن المتعالي وهو الله قد تجلى في التاريخ ، وبما أنه يعلو على العالم المادي الذي هو زائل وفان وليس بذي قيمة في ذاته ، فإن العلم الوحيد الحقيقي هو العلم بالله وبكلام الله وبسنة نبيه التي تكمله وتتممه ، وإذا كانت هناك قوانين تسير العالم

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٩ .

المادي فالله وحده يعلمها ، وهو الذي سطرها ويطبقها ، ولاحاجة للمؤمن بأن يهتم إذن باستكشافها ؛ إذ العالم ليس إلا مجالاً لنشاط الله المستمر ولنشاط الإنسان المتعبد والذي خُلق لكي يعبد الله ، ويجب التأكيد على أن مفهوم (العلم) كان يعني في القرنين الأول والثاني العلم بصفة نقلية بالنصوص المقدسة ؛ أي بالقرآن والسنة وأكثر فأكثر بالسنة خاصة ، وهو مفهوم يتجابه مع مفهوم الفقه الذي كان يعني جانباً من ممارسة (الرأي) ، فعندما يتكلم ابن سعد في (الطبقات) عن فلان واصفاً إياه بأنه (غزير العلم) ، فقد كان قطعاً يريد إشعارنا بأنه غزير المعرفة بالحديث الصحيح . ثم تطور المفهوم إلى أن أصبح يستوعب العلم بكل جوانب الشريعة من قرآن وحديث وفقه ، ولايضم غيرها من فروع المعرفة »(١) .

ويقول أيضاً : « إن الإسلام الأولي الصافي لم يشأ أن يهتم لا بالحكمة ولاحتى بغيرها من أصناف المعرفة ، وإن كان حقاً أن أصحاب الصحوة الإسلامية إنما مطمحهم الرجوع إلى إسلام القرن الأول ، فمن حقهم أن يعتبروا أن لاوجود لعلم إسلامي غير علم الشريعة »(٢) ، ويقول كذلك : « في خصوص العلم المادي الغربي الصحوة الإسلامية تدينه لكونه علماً مادياً يجسر إلى الإلحاد وأنه علم غير يقيني ، وعلى كل حال فالقرآن يحوي كل علم ، وإذا ماتغرَّب العلم والدين فكلام الله يعلو عليه »(٣) .

---

(١) بحث (الصحوة الإسلامية والثقافة المعاصرة) ص ٢٨٦ - ٢٨٧ بتصرف يسير ، وهو بحث قدمه هشام جعيط إلى ندوة (الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي) التي عقدها منتدى الفكر العربي بعمان بالأردن عام ١٩٨٧م ، ط الأولى ١٩٨٨م .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٧ بتصرف يسير .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٧ .



٤ - **الدكتور فؤاد زكريا** : أحد رموز الاتجاه العلماني المتطرف[١]، صاحب المقال المعروف (العلمانية هي الحل) رداً على دعوة (الإسلام هو الحل)، وصاحب النظرية القائلة : إن الغزو الثقافي الغربي خرافة لاوجود لها[٢]، وأحد أبرز المعادين للمنهج السلفي ومنتقديه، فقد سخر من الاتجاهات الإسلامية المعاصرة الملتزمة بهذا المنهج، وادعى أنها بالتزامها به تُركز على التمسك بشكل الإسلام دون مضمونه، فهي - كما يقول - : « تركز كفاحها على الجوانب الشكلية من العقيدة، أعني : تلك الجوانب التي تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين والاستجابة لبعض الأوامر والنواهي التي لاتمس في الأغلب الحياة العامة في المجتمع، فكلنا نرى من حولنا أولئك الشبان أو الشابات الذين يركزون كفاحهم الديني على ميدان الملابس وأداء الفروض ومنع كافة أشكال الاختلاط بين الجنسين، وهم يحاربون في هذا الميدان بلا هوادة، ويعتقدون أنهم أرضوا ضمائرهم وأرضوا ربهم لو نجحوا - مثلاً - في قطع اجتماع من أجل إقامة صلاة المغرب، أو في فصل الطلاب عن الطالبات في قاعة المحاضرات، أو في الدعوة إلى ملابس تُخفي كافة معالم جسم المرأة باستثناء العينين في قيظ الصيف، أو في إثارة ضجة إعلامية هائلة تدافع عن تربية اللحى لدى الرجال »[٣]. كما ادعى أنها في ظل أيديولوجيتها السلفية تفتقر إلى برنامج اجتماعي محدد المعالم يقدم خطة نهضوية قابلة للتطبيق في المجتمع الحديث، وتغفل معالجة المشكلات الحقيقية التي - كما يقول - يتعرض لها الإنسان المسحوق في معظم أرجاء العالم

---

(١) ارجع إلى ص ٦٥ -٦٦ من هذا البحث.

(٢) انظر : جمال سلطان - دفاع عن ثقافتنا ص ١٦، ط الأولى ١٤١٢هـ، دار الوطن للنشر - الرياض.

(٣) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص ١٥، ط الأولى ١٩٨٩م، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة.

الإسلامي ، كمشكلة العدالة الاجتماعية أو نوع التحالفات الدولية التي تخدم قضايا المسلمين أو أسلوب الحكم في البلاد الإسلامية ، وكل مالديها إنما هو : عبارات إنشائية ومبادئ هلامية شديدة العمومية والغموض ، واستشهاد بحكم ومبادئ تفصلنا عنها مئات السنين (١) .

ويرى أن دعوة هذه الاتجاهات الإسلامية إلى التمسك بالمنهج السلفي والأخذ به ماهي إلا دعوة سلبية رجعية شديدة التخلف ؛ تريد العودة بالمسلمين إلى الوراء وتثبيت الأوضاع المتخلفة التي تعاني منها البلاد الإسلامية ، وأنه لايجوز عَدُّ هذه الاتجاهات ضمن (اليقظة الإسلامية) أو (الصحوة الإسلامية) التي قامت مؤخراً في البلاد الإسلامية ، لأن هذه الاتجاهات في دعوتها تلك ماهي إلا نوم لايقظة ، وموات لابعث ، ونكسة وغيبوبة تنسب إلى نفسها القدرة على البعث زوراً وبهتاناً ، ولاهدف لها إلا إرجاع الزمان إلى الوراء والوصول بالمسلمين باسم (الصحوة) إلى حالة من التخدير ؛ لن يصحوا منها إلا بعد فوات الأوان(٢) .

ويدعي أن الاتجاه السلفي المعاصر إنما يمثل العودة إلى ماكان عليه العرب في عصر سالف حسب طريقتهم الخاصة في فهم ذلك العصر ، وأنه يفتقر إلى القدرة على مسايرة العصر ، ولم ينجح في تقديم التراث الإسلامي بصورة فيها حيوية أو تجديد أو قدرة على التحدث بلغة العصر ومخاطبة العقول بلغة قريبة إلى فهمها وحسها وذوقها ، وأنه في طريقة عرضه للتراث الإسلامي إنما ينتقي منه مايناسب أفكاره الجامدة - على حد تعبير زكريا - ويحجب كل مايتعارض معها ويقدمه بوصفه الممثل للتراث (٣) .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ .
(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .
(٣) انظر : خطاب إلى العقل العربي ص ٤٦ - ٤٧ ، ط عام ١٩٩٠م ، مكتبة مصر - القاهرة .

كما يزعم أن الاتجاه السلفي ينظر إلى التاريخ نظرة ارتدادية ، وأن الاعتقاد السلفي في قضايا الدين والإيمان والقدر والرسالة والوحي هو الذي أدى بالعقل العربي الإسلامي إلى تجنب الاقتراب من منطقة المستقبل وتركيز كل جهوده فيما هو وقتي مباشر ، وترك الميدان المستقبلي للظروف دون محاولة للتدخل المسبق فيه. ومما قاله بهذا الشأن قوله : « حين نتأمل جيداً موقع العقيدة الإسلامية والوحي القرآني في التاريخ العام للبشر كما تحدده وجهة النظر الدينية ؛ يتكشف لنا أحد الأسباب الهامة التي تحول دون سيادة الاتجاه المستقبلي في الفكر الإسلامي ، ذلك لأن الإسلام هو آخر الرسالات التي بعثت للبشر ، ورسول الإسلام هو خاتم الأنبياء ، والوحي الذي كان يهبط على البشرية منذ أقدم عهود الأنبياء قد اكتمل بنزول القرآن ، وبمجيء الإسلام تكون البشرية قد بلغت سن الرشد واستُكمل كل ماكان ينقص الرسالات السابقة . وهكذا ينطوي الإسلام على عقيدة أساسية هي أنه دين البشرية التالية كلها ، وتعاليمه هي أعلى قمة للتشريع والأخلاق والحكمة يمكن أن يهتدي بها الإنسان . في وضع كهذا كيف يمكن أن يوصف التاريخ التالي للبشرية ، أعني : تاريخها الذي أعقب وصولها إلى تلك القمة ؟ لن يكون هذا التاريخ في واقع الأمر سوى شروح على متن هو الوحي في صورته المكتملة . . . وفي إطار وجهة نظر كهذه كيف يمكن أن يكون للمستقبل دور جوهري في فكر الإنسان المسلم ؟ إن مسار التاريخ بعد [ظهور] الإسلام إما أن يكون تدهوراً ، وإما أن يكون - على أحسن الفروض - محاولة دائمة للعودة إلى الاشعاع الأول ، وفي كلتا الحالتين لاينطوي المستقبل على جديد ، ولايمثل تطور البشرية خطاً صاعداً إلى أعلى . وربما تصور المؤمن المتمسك بحرفية عقيدته أن الأمل في مستقبل أفضل من أي شيء عُرف في الماضي ينطوي على نوع من التجديف ، إذ يتضمن الاعتقاد بأن التاريخ سيبلغ يوماً ما نقطة تعلو على المستوى الذي بلغه عند نزول الوحي ، وهو أمر ممتنع بالنسبة إلى

عقيدة اكتمل بها رشد الإنسان ، أعني : عقيدة يستحيل - بحكم تعريفها ذاته - أن يتم تجاوزها في أية لحظة لاحقة من تاريخ البشر »[(١)] . وقوله : « لقد كان من الطبيعي أن تؤدي النظرية التي ترى في الوحي أعلى قمة بلغتها الحكمة والشريعة في أي عصر - تؤدي إلى فلسفة للتاريخ ترى في مسار البشرية بعد عصر الوحي الأول تدهوراً ، وتُعلق أقصى الآمال على التشبه بهذا العصر الأول ، أما تجاوزه فمحال. تلك هي الصورة التي اتخذتها فكرة «العصر الذهبي المجيد » في العالم الإسلامي ، مع ملاحظة أن هذا العصر الذهبي ليس عصر أمجاد بشرية ، بل هو ذلك الذي تحققت فيه أرقى صورة من اتصال الألوهية بالإنسانية ، في وحي يمثل كلمة الله الحرفية والمباشرة . وعندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضي ، وعندما يكون قصارى الأمل هو أن نكرر في المستقبل لحظة معينة من لحظات الماضي ، فعندئذ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غاية يتجه إليها نشاط الإنسان، ومن ثم لاتعود هناك حاجة إلى جعله موضوعاً أساسياً للتفكير . . . ولو قفزنا عبر الزمان قفزة كبرى لنصل إلى الوضع السائد في العصر الحاضر لوجدنا أن عدداً غير قليل من الجماعات الدينية المعاصرة في العالم العربي تلخص فلسفتها الاصلاحية في عبارة واحدة هي : (لقد كان المسلمون الأوائل منتصرين في جميع الميادين ، وهزموا أعظم دول العالم في زمانهم عندما كانوا يتبعون تعاليم دينهم ، ثم تدهورت أمورهم لما انصرفوا عن الدين ، وإذن فلنعد إلى حظيرة الدين كيما نصبح مرة أخرى أعظم أمم العالم) ، قد تختلف التعبيرات من جماعة إلى أخرى ، ولكني أعتقد أن هذه العبارة تُلخِّص الدعوة الفكرية لعدد من أهم الجماعات الإسلامية الحالية . وإذا لم يكن من مهمتنا أن نَدخل في جدل يكشف عما في هذه (الوصفة) من سذاجة وقصور - يتمثل قبل كل شيء في

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص ٨٥ - ٨٦ .

تجاهل الفوارق النوعية الهائلة بين عصر الدعوة الإسلامية والعصر الحاضر وإسقاط كل التغيرات التي طرأت على العالم كله في الفترة الواقعة بين الحقبتين - فإننا نستطيع أن نكتشف بسهولة في هذه المعادلة المبسطة التي تقتنع بها أعداد هائلة من العرب المعاصرين نفس السمة التي كنا نشير إليها منذ قليل ، وهي أن أقصى حلم يتمناه هذا الفكر للمستقبل هو أن يتخذ شكل الماضي البعيد ، وأن الإحياء والتجديد هو الأمل الأكبر ، أما التجاوز فمستحيل »[١] .

ويَعُدُّ فؤاد زكريا الاقتداء بالسلف الصالح والالتزام بمنهجهم اغتراباً زمانياً وقفزاً فوق الزمن ، ويرى أنه لايصح الربط بين الأصالة وذلك الاقتداء والالتزام ، لانقطاع الخيط الذي يصلنا بزمن السلف الصالح ، ولأن منهجهم لم يطبق - في نظره - إلا فترة زمنية محددة هي فترة صدر الإسلام . فنراه يقول - بعد أن تحدث عن دعوة البعض إلى محاكاة النموذجين الغربيين الرأسمالي والاشتراكي - : « . . . غير أن هناك نوعاً آخر من المحاكاة يوصف بأنه لايتضمن أي خروج عن الأصالة ، بل يقال إنه هو نفسه التعبير الحقيقي عن الأصالة ، وأعني به : محاكاة أسلافنا والعودة إلى نموذج الحياة الذي كان سائداً إبان انتشار دعوتهم وازدهار دولتهم ، وقد يتخذ هذا النموذج شكلاً إسلامياً ، فيقال : إن صيغة التقدم الوحيدة المتاحة لنا هي أن نعود إلى إسلام السلف الصالح ، مادام هؤلاء قد تمكنوا بفضل إيمانهم من تثبيت دعائم دولة كبرى ؛ وقهر أعظم امبراطوريات التاريخ القديم . . . هذا النوع من محاكاة الأجداد ، أو - حسب العبارة التقليدية - الاقتداء بالسلف الصالح يُعد في نظر الكثيرين الحل الأمثل لمشكلة الأصالة ، فنحن في هذه الحالة نعود إلى جذورنا ونرتد إلى أصولنا ، ومن ثم فإننا في واقع الأمر لانحاكي أحداً ، لأن المحاكاة إنما تكون بين طرفين

---

(١) المرجع السابق ص ٨٧ - ٨٩ .

متغايرين، وهو مالا ينطبق على العودة إلى الذات في منابعها الأصلية . ولكن هل تكمن الأصالة في مثل هذه العودة إلى الماضي بحق ؟ . . . إن أنصار الاقتداء بالسلف الصالح يركزون دعوتهم على فترة معينة من التاريخ ، هي على وجه التحديد فترة صدر الإسلام ، والنموذج الذي يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الإسلام الأول ؛ إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة ، أي : عصر النبي والخلفاء الراشدين ، وربما توسع بعضهم فامتد إلى نهاية القرن الأول والثاني من الهجرة ، ولكن المهم في الأمر أن بؤرة الاهتمام ومركز الإشعاع هو أقدم عصور الإسلام . ويعترف أنصار هذه الدعوة أنفسهم بأن الفترة التي تلت ذلك ، أعني : الفترة التي تفصلنا عن عصر الانتصار الأول كانت في معظم الأحيان فترة تدهور وتراجع وخروج عن الخط القويم ؛ وعن النموذج الرائع الذي ضربه لنا المسلمون الأوائل، وبعبارة أخرى : فإن معظم فترات التاريخ الإسلامي كانت - باعتراف أنصار هذا الرأي - انقطاعاً عن المسار الذي بدأ بداية مجيدة ؛ وخروجاً أو انحرافاً عن الاتجاه القويم ، أي أننا حين يراد منا أن نعود اليوم إلى هذا النموذج لابد أن نقفز قفزة هائلة فوق الجزء الأكبر من التاريخ العربي الإسلامي ونعود إلى أول فتراته، ونُسقط من حسابنا جزءاً كبيراً من الزمن الذي يفصل بيننا وبين هذا العصر الأول. هذا الانقطاع وهذه القفزة فوق فترة زمنية طويلة تُسقط شرطاً أساسياً من شروط الأصالة وهو « الاستمرار » ، فصحيح أن العصر الذي يُراد منا أن نقتدي به ينتمي إلى جذور تاريخنا البعيد ، ولكنه لم يظل ممتداً على نحو متصل حتى وقتنا الراهن، فنحن في حالة النموذج الإسلامي نعترف صراحة بالانقطاع ؛ حتى نقول إننا تنكبنا طريق السلف الصالح منذ القرون الأولى، أي : أن معظم فترات تاريخنا كانت خروجاً على النمط الأول ، ونحن نعلم أن الأصالة في نسب إنسان أو فرس إنما تعني أن يكون هذا النسب مستمراً أو متصلاً من فترة معينة في الماضي حتى الوقت الحاضر ، ولو حدث أي انقطاع في النسب خلال هذا المسار لما عاد هذا أو ذاك أصيلاً. وهكذا نجد لزاماً علينا أن نعيد النظر



في موقف أولئك الذين يحددون الأصالة بأنها العودة إلى جذورنا الضاربة في أعماق الماضي ، فحدوث انقطاع أساسي بين الحاضر وهذا الماضي البعيد يؤدي إلى الاحساس بنوع من «الاغتراب» بين الإنسان وجذوره البعيدة ، وكما أننا في محاكاة النماذج الأجنبية المعاصرة نشعر باغتراب«مكاني» لأن هذه النماذج دخيلة علينا تنتمي إلى بقاع تفصلنا عنها مسافات مادية ومعنوية كبيرة ، فكذلك نشعر باغتراب «زماني» حين يُطلب إلينا أن نقفز فوق الزمن قفزة هائلة ونتجاهل معظم فترات تاريخنا ، ونقتدي بنموذج قديم في ظروف أصبحت مختلفة عنه كل الاختلاف ، وفي عالم لاتربطه بعالم الأسلاف أية صلة ، في الوقت الذي نعترف فيه صراحة بأن الخيط الذي كان مفروضاً أن نظل ممسكين به من ذلك العصر الذهبي القديم قد انقطع منذ أمد بعيد»[١] .

ويصور فؤاد زكريا موقف أصحاب المنهج السلفي - الماثل الآن في الصحوة الإسلامية - من العلم المعاصر بصفة خاصة كما يلي :

أ) أنهم يرون تضاداً وعداءً بين العلم الحديث ومتطلبات الإيمان كما يتصورونها هم[٢] ، وأنهم لم يستطيعوا أن يقيموا التعايش بين العلم والإيمان ، ولذا فهم يلجأون إلى جعل العلم ينبثق عن الدين ، أو إعطائه مكانة هامشية بالقياس إلى الدين ، أو اختبار صحة حقائقه أو نتائجه بمقاييس دينية [٣] .

ب) أنهم ينكرون السببية ويطعنون في مبدأ الحتمية[٤] ، لأن القول بها يعني - في نظرهم - الحد من القدرة الإلهية .

جـ) أنهم يُدينون العلم الحديث ، لأنه - في نظرهم - مادي وغير يقيني

---

(١) المرجع السابق ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢) انظر : خطاب إلى العقل العربي في الصفحات : ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٤، ٦٥، ٦٩.

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٤) انظر : المرجع السابق في الصفحات : ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٥ .



ويتعارض مع روحانية الإسلام[(١)] .

د) أنهم « يلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف في العلم سواء في منهجه أم في بنائه أم في نتائجه من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الإيمان الديني الذي هو المصدر الوحيد لليقين أمام حقائق علمية مهتزة وغير مؤكدة »[(٢)] .

هـ) أنهم يقعون - دون وعي - في موقف شديد التناقض ، حيث يرفضون العلم الغربي الحديث ، ثم لايجدون أية غضاضة من استخدام أحدث منتجات هذا العلم في حياتهم اليومية[(٣)] .

أما علاقة « السلفية » بالتاريخ وارتباطها بالواقع البشري ، ففؤاد زكريا من «الذين يصفون (السلفية) باللاتاريخية من حيث مذهبيتها التي تتعالى على الواقع البشري تفاعلاً معه وانفعالاً به ، بحكم كمالها وشمولها ، أو من حيث وقوفها عند نمط تاريخي واحد تريد أن تفرضه على مسيرة التاريخ المغايرة لذلك النمط ، مما يعني إنكار حركة الزمن وتغيير الأحوال »[(٤)]، حيث نراه يصف الداعين إلى تطبيق الشريعة وإقامة حقوق الإنسان في العصر الحديث استمداداً من الشريعة التي وجدت قبل أربعة عشر قرناً بأنهم يقدمون « تصوراً يؤدي بالفعل إلى إلغاء التاريخ . . . ، بل إن دعوة أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الإنسان صالحة لكل زمان ومكان هي في ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لاتاريخي منذ البداية »[(٥)]. ويصف النظرة السلفية إلى التراث بأنها نظرة لاتاريخية ، حيث يقول : « إن السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٦١ ، ٦٥ ، ٦٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٨ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٤) د. عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ١٠٩ .

(٥) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص ١١٢ - ١١٣ بتصرف يسير .

هي أن الماضي مائل دائماً أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر ومتداخلاً فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه منافسة له، تدافع عن حقوقها إزاءه، وتحاول أن تحل محله إن استطاعت. ولو شئتُ أن أُلخص هذه السمة في كلمة واحدة لقلت: إن نظرتنا إلى الماضي لاتاريخية... فالماضي في ثقافتنا العربية يقطع صلته بعصره بالتدريج ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن الإطار الزمني الذي كان مرتبطاً به ليصبح قوة دائمة الحضور، ولابد أن يتصادم ماهو دائم الحضور مع الحاضر، إن العلاقة بينهما بإيجاز علاقة قوتين متعارضتين، مع أن الماضي والحاضر ليسا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد الزمني بالتدريج، وفي اعتقادي أن هذه النظرة «اللاتاريخية» إلى الماضي هي المسئولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي، وعن ذلك التخبط والاضطراب الثقافي الذي يظهر أوضح مايكون في الطرق التي تُعالَج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة، أو مشكلة الأصالة والمعاصرة كما يشيع تسميتها»(١).

ويفترض فؤاد زكريا مأزقاً يقع فيه السلفيون نتيجة لإيمانهم المطلق بـ (صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان) وإمكانية تطبيقها بحذافيرها على الحياة البشرية المعاصرة، ذلك أن الشريعة ثابتة، بينما الحياة البشرية متغيرة متطورة، فإذا أُريد تطبيق الشريعة على الحياة فإما أن تتغير الشريعة تبعاً لتغير مجال تطبيقها فينتقض الحكم بثباتها وتكون متطورة مسايرة للزمن في تحولاته - وهذا مايرفضه السلفيون - وإما أن تجمد الحياة عند صورة واحدة وتُرفض صورها المستجدة التي حدثت بعد اكتمال التشريع. حيث يقول مانصه: «إن فكرة (الصلاحية لكل زمان ومكان) تبدو متعارضة مع التغير الذي لايستطيع أن ينكره أحد في أحوال

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧ - ٢٨. وانظر: ص ٤٢ من المرجع نفسه.

البشر ، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية »[١] ، ويقول كذلك عن السلفيين : « هناك فئة من المفكرين الدينيين لاتدرك هذه المشكلة على حقيقتها وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة (الصلاحية لكل زمان ومكان) بلا قيد ولاشرط . والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف - هذا إذا افترضنا أن هناك إنساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص - كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر ، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع - وهو أمر لامفر منه في حياتنا المعاصرة - فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة . ويُمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تُتداول بدورها دون تحليل متعمق ، وهي (الإسلام دين ودنيا)، ذلك لأن مفهوم (الدنيا) في هذه الصيغة يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات الخ ، وكلها أمور يسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع مُعدَّله يوماً بعد يوم ، فإذا شئنا أن نعمل حساباً لهذه (الدنيا) السريعة التغير التي تزداد المسافة تباعداً بينها وبين (الدنيا) التي نزل فيها الوحي ؛ وجدنا تعارضاً لامفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة (الصلاحية لكل زمان ومكان) ، بحيث يبدو لنا أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية ، والعكس بالعكس . أما حين يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معاً دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما ، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما دون تناقض في ظروف عصر دائم التغير ، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لايملك العقل الحديث ترف الهروب منها »[٢] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٣ . وراجع كذلك : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص ١٢ - ١٤ .



وينافح فؤاد زكريا كثيراً عن « العلمانية » محاولاً الرد على جميع الانتقادات الموجهة إليها ، ومدعياً أنها ضرورة حضارية اجتماعية وسياسية ومبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة [١] ، وأنها « مهما تعمقت في التراث تظل تضعه في إطاره التاريخي وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حددت معالمه ، ولاتقع أبداً في خطأ الاستعاضة عن الحاضر مهما كان هزيلاً بالماضي مهما كان مجيداً، ولذا كان موقفها من التراث جامعاً بين الحفاظ عليه وتجاوزه ، بل إنها ترى أن التراث لايُصان ولايُحفظ إلا من خلال عملية النقد والتجاوز »[٢] .

٥ - **الدكتور فرج فودة** : أحد أقطاب العلمانية المعاصرين[٣]، اشتهر بحماسه الشديد لفصل الدين عن الدولة ، وبمعاداته للاتجاهات الإسلامية المعاصرة عامة وللاتجاه السلفي خاصة ، وبرفضه للشريعة الإسلامية ومنع تطبيقها في البلاد الإسلامية ولاسيما في بلده مصر . ويمكن تحديد أهم ملامح المنظومة الفكرية والسياسية التي يتبناها في النقاط التالية :

أولاً : فصل الدين عن الدولة وجعل الإسلام ديناً روحياً فقط ، حيث يقول : « إن الإسلام كما شاء له الله دين وعقيدة وليس حكماً وسيفاً » [٤]، « وأن هناك فرقاً كبيراً بين الإسلام الدين والإسلام الدولة ، وأن انتقاد الثاني لايعني الكفر بالأول أو الخروج عليه »[٥]، ويقول : « أنت هنا تملك أن تفصل بين الإسلام الدين والإسلام الدولة حفاظاً على الأول حين تستنكر أن يكون الثاني

---

(١) راجع : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل في الصفحات : ٦٣ - ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٤ .

(٣) ارجع إلى ص ٧١ ومابعدها من هذا البحث.

(٤) الحقيقة الغائبة ص ١٣٩ ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

(٥) قبل السقوط ص ١٤ . وانظر : حوار حول العلمانية ص ١٧ .



نموذجاً للاتباع ، أو حين يعجزك أن تجد صلة واضحة بين هذا وذاك ، فالأول رسالة ، والثاني دنيا . . . دع عنك إذن حديث الساسة عن الدين والدولة وسلم معهم بالدين ، أما الدولة فأمر فيه نظر ، وحديث له خبئ ، وقصد وراءه طمع ، وقول ظاهره الرحمة وباطنه العذاب »[١] .

وادعى تأكيداً لهذا الفصل أن « الخلافة الإسلامية » التي استمرت في عهود الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ليست خلافة إسلامية بل خلافة عربية قرشية ، وأنها لم تحمل من الإسلام إلا الاسم فقط ، وأن الدولة الإسلامية كانت على مدى التاريخ الإسلامي كله عبئاً على الإسلام وانتقاصاً منه وليست إضافة إليه[٢] ، وأن وقائع التاريخ الإسلامي تنهض دليلاً دامغاً على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة ، وعلى خطورة الجمع بينهما ، وعلى سذاجة المنادين بعودة الحكم الإسلامي[٣] . وادعى أيضاً أن هذا «الفصل هو السبيل الوحيد للحفاظ على الوحدة الوطنية »[٤] ، وأن فيه تحقيقاً لصالح الدين وصالح السياسة معاً ، كما أن قصر رسالة المسجد على تعميق مفاهيم الدين وغرس القيم الدينية فيه تحقيق لقصد الذاهبين للصلاة ، بل واحترام لحريتهم الفكرية[٥] .

ثانياً : رفض تطبيق الشريعة الإسلامية رفضاً باتاً وبأي صورة من الصور ، فهو يُعلن ذلك في كتبه ولقاءاته الفكرية بلا مواربة[٦] ، ويصم المنادين بتطبيقها بالتطرف والجمود والتخلف ؛ مدعياً مايلي :

---

(١) قبل السقوط ص ١٤ - ١٥ .

(٢) انظر كلاً من : الحقيقة الغائبة ص ١٣٣ ، وإقبال بركة - قضايا إسلامية ص ١٧٨ .

(٣) انظر : الحقيقة الغائبة ص ١٤٥ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) انظر : قبل السقوط ص ١٨ ، ٣٥ .

(٦) راجع في هذا على سبيل المثال : حوارات حول الشريعة - لأحمد جودت ص ١٤ .

١ - أن تطبيق الشريعة يؤدي إلى قيام دولة دينية ، وهذه تقود إلى الحكم بالحق الإلهي الذي لايتم إلا من خلال رجال الدين ؛ وتنقسم الدولة بسببه إلى حزبين هما : حزب الله - ويدخل فيه كل من وافقهم - ، وحزب الشيطان - ويدخل فيه كل من خالفهم[1] - . وكثيراً مايردد فودة هذه الدعوى ويُلح عليها ، ومن ذلك على سبيل المثال قوله : « إن تطبيق الشريعة الإسلامية لابد أن يقود إلى دولة دينية ، والدولة الدينية لابد أن تقود إلى حكم بالحق الإلهي لايعرفه الإسلام، أو قل عرفه في عهد الرسول . والحكم بالحق الإلهي لايمكن أن يقام إلا من خلال رجال دين إمابصورة مباشرة أو غير مباشرة »[2] .

٢ - أن تطبيق الشريعة ينافي الحضارة والتطور ويهدد أمن الوطن ووحدته بإثارة الفتنة الطائفية ، حيث يقول : « إنما أنا مواطن مصري يندب مصير مصره حين تنساق بحسن النوايا في اتجاه حاشا لله أن أسميه مستقبلاً ، فما أبعد المستقبل عن دولة دينية لا أحسب أن العمر يتسع لها ، أو أن الوطن يمكن أن يسعها دون أن تتهدد وحدته ، وينهدم ماتعلق به من أهداب الحضارة أو درجاتها »[3]، ويقول : إن تطبيق الشريعة يؤدي إلى قيام دولة دينية ، « والدولة الدينية التي يحكمها رجال الدين بصورة مباشرة أو غير مباشرة . . . سوف تكون مدخلاً مباشراً للفتنة الطائفية، بل ربما تمزيق الوطن الواحد »[4] .

٣ - أن المناداة بتطبيق الشريعة إنما هو رد فعل لمؤثرات خارجية ، وأن هدف الداعين إلى تطبيقها هو الاستيلاء على الحكم بطريق مباشر - بتولي مناصبه - أو

---

(١) راجع : قبل السقوط ص ٥١ - ٥٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٢ - ٤٣ . وراجع ص ٥١ - ٥٨ ، ٦٨ من المرجع نفسه . وحوارات حول الشريعة - لأحمد جودت ص ١٤ - ١٥ ، ٨٠ ، ٩٦ .
(٣) قبل السقوط ص ٤١ - ٤٢ .
(٤) المرجع السابق ص ٦٨ ، وراجع الصفحات : ٤١ - ٥٠ من المرجع نفسه .

بطريق غير مباشر - بفرض الوصاية عليه -[١].

٤ - تفوق القوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية ، حيث يقول : « إن القانون الحالي يعاقب على جرائم يعسر على الشريعة أن تعاقب عليها ، ويعكس احتياج المجتمع المعاصر بأقدر مما تفعل الشريعة »[٢] . ويقول في حوار أجري معه : « إن حجم الانحلال الموجود في المجتمع المصري أقل بكثير اليوم على مدى التاريخ الإسلامي كله ، ورأيي أن القانون الوضعي يحقق صالح المجتمع في قضايا الزنا مثلاً أكثر مما ستحققه الشريعة لو طبقت »[٣] .

٥ - « أن قواعد الدين ثابتة ، وظروف الحياة متغيرة ، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لابد وأن يحدث جزء من المخالفة ، وذلك بأن يتغير الثابت أو يثبت المتغير ، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل ، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية »[٤] .

ثالثاً : تشويه وتحطيم الصورة المثلى الراسخة في أذهان المسلمين لعصر الخلفاء الراشدين بخاصة والسلف بعامة ولحكوماتهم الإسلامية التي جمعوا فيها بين الدين والدولة ، ليثبت في النهاية استحالة إقامة حكم إسلامي في الوقت الحاضر يجمع بين الدين والدولة ، وعقم الدعوة إلى التأسي بالصحابة رضي الله عليهم واتباع منهجهم في ممارسة الإسلام وتطبيق شريعته في مناحي الحياة ، فقد صَوَّر هذا العصر بأنه عصر الاعتراض حيناً والانقسام أحياناً ، والاقتتال غالباً ، وماكان فيه من استقرار فمرده لانشغالهم بالفتح الخارجي[٥] ، وبأنه عصر استبداد

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ٤٢ - ٤٨ ، ٥٩ - ٦٣ .
(٢) الحقيقة الغائبة ص ١٢١ .
(٣) قضايا إسلامية معاصرة ص ١٨٥ .
(٤) الحقيقة الغائبة ص ٧٠ .
(٥) راجع : قبل السقوط ص ٩ - ١٤ .

وظلم يُضطهد فيه الصحابة والعلماء، وتُستباح فيه الأموال وتُزهق فيه الأرواح بغير حق، فقد أطار السيف من رؤوس المسلمين أضعاف ما أطار من رؤوس أهل الشرك [(١)].

ويتخذ فودة هذه الصورة الشوهاء لعصر الخلفاء الراشدين ذريعة لرفض الحكم الإسلامي، والأخذ بمبدأ الفصل بين الدين والسياسة، فيقول: « لعلك متسائل معي الآن، ولك الحق في كل تساؤلاتك: إذا كان هذا هو مايحدث بين رجال الصدر الأول للإسلام والمبشرين بالجنة، فكيف يكون المصير على يد من هم أدنى منهم مرتبة وأقل منهم إيماناً وأضعف منهم عقيدة ؟» [(٢)].

هذا فيما يخص عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، أما العهود الإسلامية بعد عهدهم فيدعي فودة أن معظمها عهود فساد وطغيان وخروج على العقيدة، ولاصلة لها بالإسلام إلا بالاسم فقط، فنراه يقول مخاطباً علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لاتحزن يا أبا الحسن ولاتغضب فزمانك لاشك أعظم من زمن من يليك، وحسبك أن عهدك كان فيصلاً أو معبراً إلى زمان جديد، لاترتبط فيه الخلافة بالإسلام إلا بالاسم، ولانتلمس فيها هذه الصلة بين الإسلام والخلافة إلا كالبرق الخاطف، يومض عامين في عهد عمر بن عبدالعزيز، وأحد عشر شهراً في عهد المهتدي، وخلا ذلك دنيا وسلطان، وملك وطغيان، وأفانين من الخروج على العقيدة لن تخطر لك على بال، وربما لم تخطر للقارئ على بال، لأن مانقلوه[(٣)] إليه كان ابتساراً للحقيقة، وإهداراً للحقائق، وانتقاصاً من الحق» [(٤)].

(١) راجع: المرجع السابق ص ١٤ - ١٥، ١٩ -٢١، ٩٣. وللاطلاع على نص كلامه بهذا الخصوص راجع كتابه (الحقيقة الغائبة) في الصفحات: ٢٢-٣١، ١٣٩- ١٤١.

(٢) قبل السقوط ص ٢١.

(٣) يعني المؤرخين وكُتّاب السيَر.

(٤) الحقيقة الغائبة ص ٥٧ - ٥٨.

رابعاً : التجني على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والتطاول عليهم بالتخطئة والسب والشتم والوقيعة في أعراضهم والقدح في أمانتهم وحسن إسلامهم ، وذلك حطاً من قيمتهم وإقلالاً من شأنهم ، وبالتالي منع الاقتداء بهم واتباع منهجهم ، وسنكتفي بإيراد نماذج من ذلك فيما يلي :

أ) يَذكر عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه بقتاله مانعي الزكاة قد شرع القتال بين أهل القبلة ، وأن موقفه هذا يُعد البداية الحقيقية لقتال المسلمين للمسلمين ، ويُعلنَ تعاطفه مع المرتدين ، ويستشهد بمعارضة عمر لأبي بكر في البداية ، ويضرب الذكر صفحاً عن إجماع الصحابة على هذا القتال ؛ بل عن تأييد عمر نفسه لهذا القتال(١) .

ويَعدُّ أسلوب عهد أبي بكر بالخلافة لعمر رضي الله عنهما أسلوباً بعيداً عن الديمقراطية (٢) .

ب) يزعم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اجتهد مع وجود النص ، وأن اجتهاده لم يكن قاصراً على التفسير ، بل امتد إلى المخالفة والتعطيل ، فأفتى بمخالفة نص قرآني مع علمه به ، فألغى سهم المؤلفة قلوبهم الذي هو أحد مصارف الزكاة المنصوص عليها في سورة التوبة (٣) ، وعَطّل حداً من الحدود الثابتة وهو حد السرقة ، وعطل التعزير بالجلد في شرب الخمر في الحروب ، وخالف السنة في تقسيم الغنائم فلم يوزع الأرض الخصبة على الفاتحين ، وقتل الجماعة بالواحد مخالفاً المساواة في القصاص(٤) .

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ٤٢ - ٤٤ .

(٢) انظر : قبل السقوط ص ٩٧ .

(٣) وذلك في قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ** ﴾ التوبة ٦٠ .

(٤) راجع : **الحقيقة الغائبة** ص ٤٥ - ٥١ .



جـ) يرى أن عثمان بن عفان رضي الله عنه لم يعدل في حكمه ، وأنه أقام نظام حكمه على ثلاث قواعد خاطئة هي :

- «خلافة مؤبدة .
- لامراجعة للحاكم ولاحساب أو عقاب إن أخطأ .
- لايجوز للرعية أن تنزع البيعة منه أو تعزله ، ومجرد مبايعتها له مرة واحدة تعتبر مبايعة أبدية لايجوز لأصحابها سحبها وإن رجعوا عنها أو طالبوا المبايَع بالاعتزال . ولأن أحداً لايُقر ولايتصور أن تكون هذه هي مبادئ الحكم في الإسلام قتله المسلمون »(١) .

د) يتهم عبدالله بن عباس رضي الله عنه بخيانة الأمانة ، والتمرد والعصيان لخليفة المسلمين وولي أمرهم ، والاستيلاء على أموال المسلمين وأكلها بالباطل والإصرار على ذلك . ويصفه بأنه : يأكل حراماً ويشرب حراماً(٢) .

هـ) يتهم المغيرة بن شعبة رضي الله عنه بالزنا في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويَدَّعي أن عمر لم يقم الحد عليه رغم تيقنه من إقدامه عليه (٣) .

و) يتهم خمسة من كبار الصحابة ومن العشرة المبشرين بالجنة ، وهم : عثمان بن عفان، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبي وقاص ، وطلحة بن عبيد الله، وعبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهم ، يتهمهم بالتكالب على الدنيا والإقبال عليها وجمع الأموال الطائلة بعد هجرتهم إلى المدينة ، وأنهم انصرفوا بذلك عن دينهم ، وهجروا حياة الزهد والعبادة التي كانوا عليها قبل الهجرة (٤) .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩ .
(٢) راجع : المرجع السابق ص ٥٨ - ٦٢ .
(٣) راجع : المرجع السابق ص ١١٧ - ١١٩ .
(٤) راجع : المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٦ .

٦ - **حسين أحمد أمين** : وهو أحد دعاة العلمانية المعاصرين[١] المتحمسين لنشر مبادئها بين المسلمين ، ومن أشهر المعادين للاتجاهات الإسلامية عامة ؛ والسلفية منها بوجه خاص ، ولاسيما في كتابيه (دليل المسلم الحزين) و(حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية) اللذين هاجسه الأساسي فيهما : أن أمة المسلمين في عصرنا الحاضر أمة متخلفة ، وسر ذلك التخلف - عنده - هو يد الماضي الميتة التي تكبل أعناق المسلمين ، ويد الماضي هي منهج السلف والسنة النبوية التي نسبها الفقهاء - كذباً على حد زعمه - إلى النبي الكريم محمد ﷺ ليُضفُوا على أفكارهم الشخصية صفة مقدسة تضمن لاجتهاداتهم الرواج . وحيث إن النسخ وقع في القرآن فإن على المسلمين أن يطوروا دينهم بما يوائم معطيات العصر ، حتى لو أدى بهم ذلك إلى الخروج على نصوص قرآنية قطعية الدلالة ، فالمهم : استلهام روح الإسلام لا النصوص التي نزلت لمعالجة أوضاع خاصة بالمجتمع البدوي في شبه جزيرة العرب في العهدين النبوي والراشدي ، ولذا يُطالب بإلغاء الحدود الشرعية وإقرار عقوبات عصرية تناسب أحوال القرن العشرين .

ويمكن تلخيص أهم أفكاره فيما يلي :

أولاً : الحط من قدر السلف الصالح ومنع الاقتداء بهم ، فنراه يعقد في كتابه (حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية) فصلاً بعنوان (تأملات في حقيقة أمر السلف الصالح) يسعى فيه إلى الحط من قَدْرهم - رحمهم الله - والنيل من مكانتهم لدى المسلمين ، والطعن في صحة المصادر الإسلامية التي تُشيد بصحة منهجهم وحسن سيرتهم وتمسكهم بدينهم ، ويَعدُّ الإشادة بمناقبهم في المصنفات الإسلامية تصويراً رومانسياً خيالياً بعيداً عن الموضوعية ، ويَردُّ هذه النظرة

---

(١) ارجع إلى ص ٦٩ ومابعدها من هذا البحث.

الرومانسية إلى أسباب عدة منها :

١ - « اضطرار المؤرخين إلى تبني موقف من أحداث الماضي شبيه بموقف الفقهاء منها ؛ بسبب انتصار الأخيرين عليهم في الحرب التي قامت بينهما - على حد زعمه - فأضحى الهدف من الكتابات التاريخية هو الهدف الذي حدده الفقهاء للمؤرخين ، ألا وهو أن يكون علم التاريخ وأدب التراجم وسيلة من وسائل غرس القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية الرفيعة والمثل العليا ، لاتسجيل الحقائق بأكبر قدر مستطاع من الموضوعية بعد تمحيص ماتجمع منها لدى المؤرخ»[١] ، ويستطرد حسين أمين فيقول : « ومن هنا بدأت تتكون نظرة المسلمين الرومانسية إلى تاريخهم وأبطال ماضيهم ، وأضحت للحقيقة التاريخية مكانة تقل في الأهمية بكثير عن هدف تعزيز الإيمان والوعظ وبيان نماذج السلوك التي ينبغي على المتقين أن يحذو حذوها أو يتجنبوها ، وكانت ثمرة ذلك أن بات المسلمون ينظرون إلى الخليفة عمر بن عبدالعزيز مثلاً على أنه من أعظم خلفاء الإسلام لمجرد ورعه وتقواه وموقفه العادل من العلويين وبني هاشم ، في حين لم تجلب السياسة المالية والإدارية لهذا الخليفة غير خراب الدولة ، ولايزال المسلمون إلى يومنا هذا يمصمصون شفاههم إعجاباً بموقفه من واليه على حمص الذي كتب إليه : (إن مدينة حمص قد تهدم حصنها ، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في إصلاحه) ، فرد عليه عمر بن عبدالعزيز بقوله : (أما بعد فحصنها بالعدل والسلام) ، وهو رد - رغم مافيه من بلاغة تستهوي العرب - يستوجب المؤاخذة البرلمانية في أي نظام حكم ديمقراطي»[٢] .

٢ - « طبيعة تكوين العقلية العربية [الإسلامية] ، فالمعروف عند العربي اتجاهه إلى اتخاذ مواقف عقلية متطرفة من الناس والعالم والأحداث حوله ، وإلى

(١) حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ص ٢٦٨ بتصرف يسير .
(٢) المرجع السابق .

النظر إلى كل مايصادفه وكل من يلقاه بمنظار لايَرى من الألوان غير الأبيض الناصع أو الأسود القاتم ، دون الفروق الدقيقة في الأفكار والألوان والظلال ، ولايعبر عن رأيه إلا في صيغة منتهى التفضيل ، ولايرتاح خاطره إلا إن تطرف في أحكامه ، فالشيء عنده إما ممتاز أو فظيع ، والعمل الفني إما أكثر من رائع أو في منتهى السوء ، والرجل إما ملاك كريم أو شيطان رجيم»(١) .

٣ - « شغف العربي بالأوضاع والأشكال المثالية ، حتى مع إدراكه في قرارة نفسه أنها تناقض الواقع وتخالف الحقيقة وطبائع الأشياء ، وهو واجد في هذه الصورة المثالية مايرضي حاسته الجمالية إرضاء لاتوفره فوضى الواقع الذي يعيش فيه وتعقده . . . وقد كانت تعاسة غالبية أفراد المجتمعات الإسلامية أحد الأسباب الرئيسية في اختيارهم الهرب إلى الماضي ، علّهم يجدون في أمجاده تعويضاً عن واقعهم البائس »(٢) .

ويستكثر حسين أمين أن يكون للأمة الإسلامية سلف صالح ، وينسب إلى الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ـ خامس السابقين إلى الإسلام وعاشر المبشرين بالجنة - أنه لم يكن يُحسن الصلاة ويُفطر في نهار رمضان . ويصف حسين أمين الأئمة والفقهاء بـ(اللؤم وقلة الأمانة) ، ويصنفهم ضمن صنف الجبناء ، ويتحدث عن مجتمع المسلمين بحسبانه أرض النفاق في عنوان بارز (٣) .

ثانياً : وَصْم المنهج السلفي بالجمود وضيق الأفق ، فنجده يصف منهج

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٣) راجع المرجع السابق في الصفحات : ٢٧٤ - ٢٧٥ ، ٢٠٣ - ٢٠٧ ، ٢١٧ - ٢١٨ . ودليل المسلم الحزين ص ١٢٦-١٣٣ .

الحنابلة السلفيين الذين رفضوا التحايل على الأحكام الشرعية ، أو التلاعب بنصوص القرآن الكريم ، يصفه بالجمود الفكري والسطحية وضيق الأفق [١] .

ويقول : لكي تسير سفينة العالم الإسلامي لابد من إلقاء الجثث منها ، وأضخم هذه الجثث وأشدها تعفناً هي قبول المسلمين بتمكين يد الماضي الميتة من القبض على أعناقهم ، وبتحكم قيم هذا الماضي ومعتقداته في حاضرهم ومستقبلهم [٢] .

ثالثاً : معاداة الاتجاهات الإسلامية السلفية المعاصرة ، فنراه يقول مهاجماً ومعنفاً : « تظهر جماعات دينية تطالب بالعودة إلى سنن السلف الصالح وتطبيق الشريعة ، وهي لاتعلم شيئاً عن تاريخ أمة المسلمين ، ولاعن تاريخ موضوع تطبيق الشريعة ، ولم يرضها مدى تمكن الماضي من أنفسنا ، بل تصر على أن يكون لهذا الماضي الهيمنة الكاملة على سلوكنا ومعتقداتنا ومقدراتنا ، قاصرة حق التفكير على الأموات ، وآبية على نفسها وعلى الغير حق التجديد والابتداع ، . . . وكيف يسعني أن أصفح وأغتفر إذ أرى فريقاً قوياً من متخلفي العقول يقودهم أفراد من المرتزقة الخبثاء أو من المجانين ؛ يسعى في نجاح إلى الرجوع بالأمة الإسلامية مئات السنين إلى الوراء ، وإلى وأد كل فكر حر وكل بحث مخلص عن الحقيقة »[٣] .

ونراه يعنف بشباب الصحوة الإسلامية ويصفهم بالمتطرفين لاطلاقهم اللحى ، وارتداء بعضهم الجلابيب ، وارتداء نسائهم النقاب ، ولاقتناعهم بتحريم الموسيقى والغناء واقتناء الصور ، وضرورة الأكل باليمين ، وكراهية شرب المسلم وهو قائم ، ولحرصهم على أداء الصلاة جماعة في المسجد ، وقراءة صحيح الإمام البخاري[٤] .

---

(١) انظر : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ٢١٤ - ٢١٥ .
(٢) انظر : دليل المسلم الحزين ص ٤ .
(٣) حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ٢٠٩ ، ودليل المسلم الحزين ص ٧- ٨ .
(٤) راجع : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ٣١٧ - ٣١٨ ، ١٩٨ .

رابعاً : اتهام علماء الأمة وفقهائها بوضع الأحاديث واختلاق الأسانيد ، فهو يدعي أن أتقياء المسلمين وفقهاءهم في عصور الإسلام المتقدمة كانوا يتساهلون بوضع الأحاديث التي من شأنها خدمة الإسلام وتعزيز الفضائل والإيمان ، وأنه « لم يكن المعيار عندهم هو صدق نسبتها إلى رسول الله أو كذبها ، وإنما المعيار هو مدى اتفاق مضمونها مع تعاليم الدين »[(١)] . ويزعم أنهم لما أفزعهم الكذب على الرسول ﷺ أرادوا محاربة هذا الكذب فوضعوا أحاديث تحرم الكذب عليه ﷺ ، أي : أنهم أرادوا أن يحاربوا الكذب فكذبوا ووضعوا أحاديث في ذلك ، ويضرب مثلاً لذلك بحديث **(من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار [(٢)])** [(٣)] ، علماً بأنه من الأحاديث المتواترة ، وقد رواه أكثر من ستين صحابياً[(٤)] ، ولم يستطع حتى الوضاعون نفيه ، وإنما حاولوا صرف مدلوله عنهم ؛ بزعمهم أنهم لم يكذبوا عليه وإنما كذبوا له . ويقول أيضاً : « ظل الفقهاء دوماً يُعملون فكرهم ويصلون إلى الرأي بالاجتهاد ، غير أنهم صاروا إذا أرادوا الخروج به وتدريسه يلجأون إلى وضع الأحاديث ، أو تفسير الأحاديث القائمة تفسيراً يوافق رأيهم ؛ حتى يلقى الرأي قبولاً لدى العامة وأولي الأمر ، وحتى يخرسوا المعارضين »[(٥)] .

ولم يكتفِ حسين أمين بذلك ، بل شكك في أمانة الصحابي الجليل أبي

---

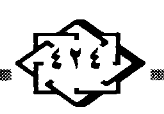
(١) دليل المسلم الحزين ص ٦٠ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (العلم) ، الباب (٣٨)، الحديث رقم (١١٠) جـ ١/ ص ٢٠٢ .

(٣) انظر : دليل المسلم الحزين ص ٦١ – ٦٢ .

(٤) انظر كلاً من : فتح الباري جـ ١/ ص ٢٠٣ ، ومقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص ١٣٥ – ١٣٦ ، ط عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م ، دار الكتب العلمية – بيروت .

(٥) دليل المسلم الحزين ص ٧٢ . وانظر : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ١٩٤ .



هريرة رضي الله عنه ، وأومأ إلى اتهامه بوضع الأحاديث واختلاقها على النبي ﷺ ، حيث قال بعد ذكره تورع بعض كبار الصحابة عن رواية الأحاديث النبوية خشية التقديم أو التأخير فيها أو الزيادة أو النقص : « بيد أن سائر الصحابة ماكانوا جميعاً كهؤلاء النفر ، فأبو هريرة مثلاً - وهو الذي لم يصحب النبي إلا خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حياته - تبلغ مروياته في كتب الأحاديث ثلاثة آلاف وخمسمائة حديث - وفي رواية ابن الجوزي خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً - تشغل زهاء ثلاثمائة صفحة من مسند ابن حنبل ، وقد أثارت كثرة مروياته عن رسول الله شكوك سامعيه ؛ خاصة أنه كان مزاحاً»[(١)] ، وقال أيضاً : إنه « كان هناك بين أجلة الصحابة - كعبدالله بن عمر بن الخطاب - من يُسيء الظن به ، بل وأطلق عليه البعض وصف الكذاب الورع »[(٢)] .

خامساً : رفض الأحكام الشرعية وربطها بزمان نزولها في صدر الإسلام ، وبالتالي تغيير هذه الأحكام وكذا القيم والمفاهيم الإسلامية بتغير الزمان ، والزعم بأن التمسك بها في وقتنا الحاضر والإصرار عليها يؤدي إلى الجمود ويعرقل التطور ، فنراه - على سبيل المثال - :

١ - يُبدي انزعاجه الشديد من الحجاب الإسلامي ، ويَعدُّ عودة النساء المسلمات إلى الحجاب ظاهرة غير عادية ، كما يَعدُّ هؤلاء العائدات نساء غير عاديات[(٣)] ، ويحاول جاهداً إقناع قراء كتابه - « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة» - بأن حجاب المرأة المسلمة ليس من الإسلام في شيء[(٤)] .

٢ - ويدعي أن عقوبة قطع يد السارق في الشريعة الإسلامية خاصة

---

(١) و (٢) دليل المسلم الحزين ص ٥٩ .

(٣) راجع : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ٢٢٧ - ٢٣٦ .

(٤) راجع : المرجع السابق ص ٢٣٧ - ٢٥١ .

بالمجتمع البدوي أو الجاهلي في شبه جزيرة العرب زمن بعثة النبي ﷺ ، حيث كانت السرقة أكثر الجرائم شيوعاً في ذلك المجتمع ، وتثير العداوات والحروب بين الأقوام ، وأنها غير مناسبة البتة للتطبيق في مجتمعنا المعاصر ، الذي - كما يقول - اختلفت أحواله أشد الاختلاف عن أحوال المجتمع في زمن النبي ﷺ ، بحيث بات قطع يد السارق فيه منافياً كل المنافاة لعلة الحد في العصر الذي فرض فيه [١] . ويعقب على ذلك فيقول : « أما مانقبله وندعو إليه فصياغة إسلامية للتطوير ؛ صياغة من منطلق إسلامي تكون وسيلة للتقدم ولمواجهة احتياجات العصر لاعقبة في سبيلهما ، وإذا المبتورة[٢] سُئلت بأي شرع قطعت »[٣] .

٣ - ويقرر « أن الأخذ بروح الإسلام لا الالتزام بأحكام معينة متناثرة هو الكفيل بأن يكون بمثابة البوصلة التي تهدينا سواء السبيل في أي مكان أو زمان كنا فيه ، ومع اختلاف الظروف »[٤] .

سادساً : مَدْح علي عبدالرازق ، بل والمبالغة في ذلك المدح ، والإشادة بكتابه (الإسلام وأصول الحكم) وماتضمنه من أفكار تدعو إلى الفصل بين الدين والدولة[٥] .

وهناك كُتَّاب ومفكرون علمانيون معاصرون غير هؤلاء ؛ تناولوا المنهج السلفي وأهله تخطئة واتهاماً وتجريحاً ونقداً ، ولكن حد ضيق المقام هنا من

---

(١) يعني عصر النبي ﷺ ، راجع : المرجع السابق ص ٢١٣ ومابعدها ، ودليل المسلم الحزين ص ١٤١ .

(٢) يعني يد السارق بعد قطعها .

(٣) حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ٢٢٣ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) راجع : المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٩٠ .

التحدث عنهم وذكر أقوالهم[١] .

(١) وذلك كالدكتور محمد النويهي في كتابه (نحو ثورة في الفكر الديني) نشر دار الآداب - بيروت عام ١٩٨٣م ، والدكتور محمد نور فرحات في كتابه (المجتمع والشريعة والقانون) نشر دار الهلال - القاهرة، والدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الديني) نشر دار سينا عام ١٩٩٤م ، وكتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) نشر دار سينا عام ١٩٩٢م ، وكتابه (التفكير في زمن التكفير) نشر دار سينا أيضاً عام ١٩٩٥م . والدكتور سعد الدين إبراهيم في بحثه الذي قدمه لندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) بعنوان (المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر) في الصفحات : ٤٧٤ - ٥٢٤ من ط الثانية عام ١٩٨٧م ، نشر مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت . والدكتور جابر عصفور في بحثه (إسلام النفط والحداثة) المنشور ضمن كتاب (الإسلام والحداثة) نشر دار الساقي .

مناقشة أصحاب هذا الاتجاه والرد على دعاويهم :

بعد أن تعرفنا - فيما سبق - على موقف الاتجاه العلماني المعاصر من المنهج السلفي ، من خلال عرض نماذج من أقوال بعض رواده وممثليه البارزين ، نأتي إلى مناقشة أقوالهم تلك والرد - إجمالاً - على ماتضمنته من دعاوى وشبهات .

فأقول : إنه بالنظر في تلك الأقوال والآراء لهذا الاتجاه تبين أنها تشتمل - بوجه عام - على الدعاوى والشبهات التالية :

الدعوى الأولى :

أن أصحاب المنهج السلفي يحصرون (العلم) في العلم الشرعي وينكرون ماعداه من العلوم ، كما ينكرون السببية ، وأنهم يرون اشتمال القرآن على كل علم ؛ وتضاداً وتعارضاً بين العلم الحديث ومتطلبات الإيمان وروحانية الإسلام ، كما يرون هذا العلم علماً غير يقيني وعديم النفع غير مستحق للطلب والتحصيل ، ولذا فهم يرفضونه ويدينونه ، ويلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف في منهجه أو بنائه أو نتائجه ، من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على العلم الشرعي ؛ الذي هو المصدر الوحيد لليقين أمام حقائق علمية غير مؤكدة .

الرد عليها :

هذه دعوى باطلة تُقدم تصوراً سيئاً عن موقف السلفيين من (العلم) ، وتثير بعض الإشكال واللبس حول مفهوم (العلم) ومعياره لديهم ، ويظهر لنا بطلانها من خلال بيان الموقف الصحيح للسلفيين من (العلم) المتمثل في الآتي [١] :

أولاً : لم يكن السلف يهتمون كثيراً بالتحديد العام للعلم في بحثهم

---

(١) اعتمدتُ في الرد على هذه الدعوى وتفنيدها على كتاب (السلفية وقضايا العصر) للدكتور عبدالرحمن الزنيدي في الصفحات : ٢٦٨ - ٢٧٩ ، ٢٩١ .

موضوعه ، وإنما يباشرون الحديث عن فضله وأهله ومختلف عناصره ، ولعل ذلك لوضوح المصطلح لديهم على ماوجهت إليه النصوص الشرعية كوضوح دلالة لفظ العلم - اليوم في الفكر الغربي - على المعرفة التجريبية ، فقد بدأ البخاري في صحيحه « كتاب العلم » ، بباب عن « فضل العلم » ، وفي شرح ابن حجر علل إعراض البخاري عن الكلام في حقيقة العلم بأنه في نهاية الوضوح ، فلا يحتاج إلى تعريف ، وأنه في منهجه هذا متسق مع أسلوب العرب ، « فإنهم يبدؤون بفضيلة المطلوب للتشويق إليه إذا كانت حقيقته مكشوفة معلومة »(١) .

ومع ذلك فإن لبعضهم تعريفات (للعلم) من حيث حقيقته ، فالراغب الأصفهاني يقول : إن العلم في القرآن هو : « إدراك الشيء بحقيقته ، وذلك ضربان :

أحدهما : إدراك ذات الشيء .

والثاني : الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له ، أو نفي شيء هو منفي عنه»(٢) .

ويقول ابن عبدالبر : إن العلم هو التيقن والتبين ، « وكل من استيقن شيئاً وتبينه فقد علمه »(٣) .

ويقول ابن القيم : « العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها في الخارج »(٤) .

وينبثق مفهوم « العلم » لدى السلف من الإطار الثقافي الذي يعيشون في

---

(١) فتح الباري جـ ١/ ص ١٤١ .

(٢) المفردات في غريب القرآن ص ٣٤٣ .

(٣) جامع بيان العلم وفضله جـ ٢/ ص ٤٥ .

(٤) الفوائد ص ١١٠ - ١١١ ، ط السابعة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ، دار النفائس - بيروت .



جوه ، بل من الأساس الذي شكل هذا الإطار الثقافي ، وهو النصوص الشرعية بالدرجة الأولى ؛ فقد تحدثت النصوص عن فضل العلم والعلماء وضرورته لحياة الناس ، ومن ثم وجوبه الشرعي عليهم وضياع الإنسان بتركه ، ورفعه في آخر الزمان ليسود الجهل بدلاً منه . وهذه النصوص تَصبُّ في مجال معين من العلم هو العلم الشرعي ؛ المتمثل بعلم الكتاب والسنة في العقيدة والعبادة والتشريع .

ولم يكن التخصص في العلوم الشرعية قائماً في صدر الإسلام ، فكان علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وغيرهم جامعين لكل التخصصات التي حدثت بعد ذلك وتوزع عليها العلماء ، وإن كان حتى في عهد الصحابة قد برز أشخاص في فنون معينة كابن عباس في التفسير ، وزيد بن ثابت في الفرائض . ثم ظهرت التخصصات ، فصار العلم إذا أُطلق هكذا دون تقييد بفن يختص بالعلوم الشرعية - علوم القرآن ، والسنة ، والإيمان ، والفقه - أما علم الكلام الذي تبلور على يد المعتزلة والأشاعرة ، فقد تورع السلف عن إدراجه ضمن العلوم الشرعية ، لعدم ابتنائه على النصوص بناءً صحيحاً .

ثانياً : إن ماسبق لايعني أن السلف ينفون صفة العلمية ووجود الحقائق في غير مانطق به الوحي ، وعن مجالات أخرى سوى الإيمان والفقه كما يزعم أصحاب هذه الدعوى ، بل إن العلم - عند السلف - على الرغم من أن إطلاقه الشرعي يقع على مدلوله الذي أسلفناه ، يتسع ليشمل جوانب عديدة ، « فيشمل جميع أنواع المعارف الإنسانية مهما يكن مصدرها ، سواء أكان العقل كالرياضيات والمنطق ، أم كان الحس والتجربة بالإضافة إلى العقل كالطب والكيمياء والفيزياء والفلك ، أم كان الذوق والعاطفة كالأدب والنقل ، أم السماع جيلاً بعد جيل كاللغة ، أم الوحي والنبوة والنقل عن مصدر الوحي لعلوم الدين من العقيدة والتفسير والحديث والفقه »(١) .

---

(١) محمد المبارك - الإسلام والفكر العلمي ص ١٥ ، ط الأولى ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، دار الفكر - بيروت .

ولهذا نجد ابن تيمية ينتقد تخصيص مايسمى بالعلم الشرعي بما ذكرناه من تفسير وحديث وعقيدة وفقه ، ويرى أن الصحيح هو أن العلم الشرعي يشمل نوعين من العلوم هي :

١ - العلوم النقلية ؛ أي : المستندة إلى النقل وهو الوحي ، وهي ماذكرنا .

٢ - والعلوم العقلية والتجريبية الصحيحة .

فكون العلم شرعياً يشمل :

- ما أمر به الشرع وجاء به .
- وما أذن فيه وأباحه .

أما المقابل للعلم الشرعي : فهو البدعي الخارج عن حدود الشرع ، سواء أدخل نفسه ضمن العلوم النقلية كعلم الكلام الفلسفي ، أم ضمن العلوم العقلية كعلم السحر . ويقارن ابن تيمية بين أربعة من العلوم هي : الفقه ، وعلم الكلام ، والطب ، والفلسفة الميتافيزيقية ، ليقول : إن علم الفقه والطب أضبط مسلكاً وأعظم نفعاً من علمي الكلام والفلسفة اللذين هما أكثر ضلالاً وأقل نفعاً [1] .

ويقسم ابن عبدالبر العلوم إلى ثلاثة أقسام :

العلم الأعلى : وهو علم الدين المتعلق بنصوص وحي الله إلى نبيه في أمور الإيمان والأحكام ونحوها .

والعلم الأوسط : وهو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويُستدل عليه بجنسه ونوعه كالطب والهندسة .

والعلم الأسفل : وهو أحكام الصناعات وضروب الأعمال كالسباحة

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى جـ٩/ ص ٢١ .

والفروسية والتزويق والخط ، وما أشبه ذلك[١] .

ثالثاً : ينظر أصحاب المنهج السلفي إلى العلوم الكسبية نظرة معيارية أخلاقية ، ومن ثم يقسمونها على هذا الأساس ، فالعلم ينقسم لديهم إلى قسمين : محمود ، ومذموم .

فالعلم المحمود : هو المنضبط بهدي الوحي الإلهي منهجاً وغاية ؛ المحقق للمصالح المعتبرة شرعاً ، الدافع للضرر عن الناس ، الذي يبرز ما أودعه الله في آياته القرآنية والتشريعية والكونية من حِكم وأحكام تربط الناس بربهم وتهديهم إلى السواء في حياتهم .

وقد مدح الله هذا العلم وحث عليه وزَوَّد الإنسان بالاستعدادات المُمكِّنة له منه . وهذا العلم منه ماهو فرض عين ، ومنه ماهو فرض كفاية ، قال ابن عبدالبر : « أجمع العلماء على أن من العلم ماهو فرض متعين على كل امرئ في خاصته بنفسه ، ومنه ماهو فرض على الكفاية إذا قام به قائم سقط فرضه على أهل ذلك الموضع ، واختلفوا في تلخيص ذلك[٢] »[٣]، ثم بَيَّن أن الذي يلزم الجميع فرضه من ذلك مالا يسع الإنسان جهله من أمور الدين ؛ في العقيدة والعبادة والسلوك الخلقي والاجتماعي ، وهو مايعرف بـ« المعلوم من الدين بالضرورة » . أما الفرض الكفائي فهو ماوراء ذلك من العلوم ، سواء كانت من العلوم النقلية كعلم السنة الذي يدرس مسألة الثبوت لأحاديث الرسول ﷺ ، أو علم الفقه الذي تضبط به حياة الناس على شرع الله ، أو كان مما يحتاجه الناس في شؤون دنياهم ومعاشهم ، ومايحقق لهم عمارة الأرض ، والاستغناء عن أهل

---

(١) انظر : جامع بيان العلم وفضله جـ ٢/ ص ٤٦ .

(٢) أي في تحديد ماهو الفرض العيني ، وماهو الفرض الكفائي .

(٣) المرجع السابق جـ ١/ ص ١٢ .

الكفر ، والظهور على الناس مثل : علوم اللغة والزراعة والصناعة والطب والكيمياء ونحوها . ففي مجال الفقه قال سبحانه : ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾(١) . وفي العلوم المدنية أمر الشارع المسلمين بأخذ القوة ، وبالتداوي من الأمراض ، وبأخذ الزينة ، والسير في الأرض ، وكل ذلك حافز لاستملاك العلوم التي لايحقق المسلمون تلك الغايات إلا من خلالها ، وقد أمر الله نبيه داود بصناعة الدروع ﴿أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾(٢) ، وقبله أمر نبيه نوحاً بصناعة السفينة ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾(٣) .

وأما العلم المذموم : فهو الذي لايحقق مصلحة معتبرة أو مباحة شرعاً ؛ بل يقوم على الضر والأذى وجلب المفاسد والشرور ، وهذا القسم يلحقه الذم لأحد اعتبارين :

١ - مايلحقه الذم لذاته فيكون باطلاً من أصله ، وهذا النوع قليل ؛ ومنه :

أ) السحر : الذي ذم الله أهله ونسبه إلى الشياطين ، ووصفه وأهله بالفتنة والأذى ، كما جاء ذلك في قصة هاروت وماروت في قولهما لمن يعلمانه السحر كما أخبر الله ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾(٤) .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ١٢٢ .
(٢) سورة سبأ الآية ١١ .
(٣) سورة المؤمنون الآية ٢٧ .
(٤) سورة البقرة الآية ١٠٢ .



ب) التشريع البشري : لما كان الأصل في تشريع الأحكام للحياة الإنسانية أنه لله وحده ، لايجوز أن يمارسه غيره إلا على سبيل الاستنباط مما شرعه سبحانه ، كان التشريع من الناس مذموماً ومبطلاً ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**﴾(١) .

يستوي في ذلك أن يكون هذا التشريع الخارج عن شرع الله في أمور العبادة والأخلاق ، كما لدى الطوائف المنحرفة ، أم في أمور الحياة الاجتماعية سياسية واقتصادية وحقوقية ؛ كما في النظم الوضعية .

٢ - مايلحقه الذم باعتبار مايلابسه من الظروف والأحوال لا لذاته ، وهذا أنواع كثيرة ، ومنه :

أ) فصل العلم عن وجهته الدينية ، كأن يلغي العالم التجريبي النظرة القرآنية للكون من جريانه بأمر الله ، وخضوع سننه لتدبير الخالق ؛ لينظر إليه بصفته طبيعة أزلية مكتفية بقوانينها .

ب) فصل العلم عن أصوله الحقيقية ، وجحود فضل الله تعالى ، كما أخبر سبحانه عن قارون الذي قال عن ماله ﴿**إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي**﴾(٢) ، مدعياً أنه حَصَّل هذا المال بعلمه هو وسعيه دون فضل الله عليه .

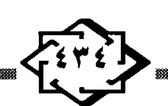
جـ) توظيف العلم توظيفاً فاسداً ضاراً بالدين أو الدنيا ، كاستخدامه في انتاج المحرمات كالمخدرات والمدمرات البشرية ، أو للصد عن الحق ونحو ذلك .

د) الغرور بالعلم الذي يؤدي إلى الكبر والبطر والشعور بالاستغناء عن الله وهديه ، وتحكيم العقل البشري المحدود في مجالات لايتطاول إليها علم

---

(١) سورة الشورى الآية ٢١ .

(٢) سورة القصص الآية ٧٨ .



البشر ، قال سبحانه ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (١)﴾(٢) .

رابعاً : نتيجة لهذه النظرة المعيارية للعلوم لدى أصحاب المنهج السلفي ، فإن العلوم النقلية لها الأولوية على العلوم الكونية لأن غاية الأولى هي : هداية الإنسان لتحقيق إنسانيته العليا عبودية لله واستخلافاً ، أما غاية الثانية : فهي فرع تابع للأولى ، وهي الارتقاء بالجانب المادي والمدني ، وهو - بلا ريب - تال للجانب الإنساني .

ثم إن العلوم النقلية مخصوصة بالمسلمين في مزاولتها وإنتاجها ومواجهة الحاجات المستجدة بشأنها ، خلافاً للعلوم الكونية التي من الممكن أن يغطي جانباً منها غير المسلمين ممن عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية .

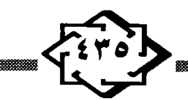
وقد كانت معظم العلوم الكونية التي دخلت إلى البيئة الإسلامية متلبسة بالفلسفة الميتافيزيقية بأفكارها المناقضة للعقيدة الإسلامية ؛ بل إن بعض المعارف الطبيعية ذاتها ليس علمية تجريبية بقدر ماهي حدسية ، بل أحياناً متداخلة مع الخرافة والسحر كالكيمياء .

ومن جانب آخر ، فقد سعى بعض رجالها إلى حمل القضايا الشرعية عليها مما هو مخالف لمنهج الشريعة في التيسير ، وربط أحكامها بالأمور المتاحة للجميع . يقول ابن تيمية مؤكداً أنه على الرغم من صحة العلوم الرياضية إلا أن «شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء منها . . . وهكذا كل مابعث الله به نبيه محمداً ﷺ ، مثل العلم بجهة القبلة ، والعلم بمواقيت الصلاة ، والعلم

---

(١) سورة غافر الآية ٨٣ .

(٢) انظر : د . عبدالستار فتح الله سعيد - المدخل إلى التفسير الموضوعي ص ٢١٧ - ٢٢٢ ، ط الثانية ١٤١١هـ ، دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة .



بطلوع الفجر ، والعلم بالهلال ، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها ولا يحتاجون معها إلى شيء آخر ، وإن كان كثير من الناس قد أحدثوا طرقاً أُخَر ، وكثير منهم يظن أنه لايمكن معرفة الشريعة إلا بها ، وهذا من جهلهم »[١] .

ومع هذا فلم يكن الموقف السلفي من العلم الكوني موقف رفض مطلق ، كما فعلت طوائف أخرى نقدها السلف ، وبينوا أنها باحتمائها بالإسلام في رفضها إنما تشين الإسلام نفسه[٢] ، بل موقفهم من هذه العلوم متسق مع منهجهم السلفي بالارتكاز على القرآن والسنة ، فهما قد وجها إلى النظر في السموات والأرض ، وإلى استثمار الكون لصالح الإنسان ، ودلا الإنسان على المسالك السليمة لتحقيق ذلك ، ومن ثم كان موقفهم أنهم وجهوا العقل ودفعوه ، ورسموا الأسس المنهجية لذلك ، ونقدوا العلوم الكونية وفلسفتها في هذا الإطار . فقد نقد - مثلاً - ابن تيمية التقسيم الفلسفي للعلوم في تدرجها من الإلهية ؛ فالرياضية ؛ فالطبيعية ، خلافاً للوضع السليم الذي ينبغي - من زاوية معرفية - أن يجعل العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى لاعتمادها المنطق الاستقرائي الحسي[٣] . كما نقد المنهج التأملي والحدسي ، وبَيَّن أن العلم الكلي كالقوانين إنما يتشكل من خلال التجربة التي تتكرر على الجزئيات ، فالمعرفة التجريبية المعينة أوثق من الكليات العامة[٤] . وهو خلاف المنهج السائد في الفكر البشري إلى ماقبل النهضة الأوروبية المعاصرة .

خامساً : الموقف السلفي من «السببية» الذي استمد من توجيه الوحي دون

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٩/ ص ٢١٥ .

(٢) راجع : مفتاح دار السعادة - لابن القيم جـ ٢/ ص ٥٣٣ .

(٣) راجع : الرد على المنطقيين ص ١٣٣ - ١٣٨ .

(٤) راجع : المرجع السابق ص ٩٢ .

انفعال بالمواقف المرتبكة علمية أو فلسفية ، يتمثل في الإيمان بأن الله سبحانه هو الذي أوجد الكون، وأنه هو الذي يصرفه كيف يشاء ، لايعجزه شيء في الأرض ولافي السماء، وأنه سبحانه قد أجرى هذا الكون على سنن ونواميس تجري عليها حركته ، وهي ثابتة مطردة لاتتخلف إلا في حالات استثنائية خارقة كما في معجزات الأنبياء ، إلا أن هذه السنن الثابتة والنواميس المطردة لاتستقل في تسيير الكون وفي إيجاد حوادثه ، بل هي أسباب ثانوية وإرادة الله تقف من ورائها ، فهو سبحانه خالق السبب والمسبب عنه .

وبهذا يقف أصحاب المنهج السلفي موقفاً وسطاً بين القائلين بالسببية الحتمية المستقلة بالتأثير في الكون مع إنكار الله أو إنكار تأثيره فيه ، وبين من ينكرون السببية ويرون أن الله هو السبب الأوحد ويعدون القول بوجود الأسباب وبتأثيرها شركاً بالله .

وعليه : فمن الخطأ البيّن تجاهل هذا الموقف المتميز للسلف من السببية ، وعد موقفهم منها موقف الطعن والإنكار .

الدعوى الثانية :

أن المنهج السلفي منهج انتقائي ، فأصحابه ينتقون في طريقة عرضهم للتراث الإسلامي مايناسب توجهاتهم وأفكارهم ، ويحجبون كل مايتعارض معها ، ويقدمون ذلك بوصفه الممثل لهذا التراث .

الرد عليها :

للرد على هذه الدعوى نقول : إنه يبدو للوهلة الأولى أن منهج الانتقاء سمة نقص في عملية البحث ، لكن الأمر ليس بهذا الإطلاق .

ففي الدراسات التراثية لابد من الانتقاء :

أولاً : لكثافة هذا التراث .

وثانياً : لامتلائه بالمتناقضات في سائر مجالاته .

وثالثاً : لأنه وهو جهد بشري تراكمي تقوم صوره اللاحقة على استيعاب صوره السابقة وتطويرها ، وإن لم يكن هذا حكماً عاماً ، لأنه في مجال العقيدة يكون الأمر بعكس ذلك ، فنماذج هذا المجال الأولى القريبة من عهد الرسول ﷺ التي توفرت لها معايشة الرسول أو معايشة أصحابه والتمكن اللغوي والبعد عن المؤثرات المشوشة للفكر ؛ هي أوثق وأعمق فيما خلفته من تراث عقدي ممن جاء بعدها ممن فقد تلك المقومات .

وبما أن الانتقاء لابد منه في الدراسات التراثية ، فإن له صورتين :

الصورة الأولى : انتقاء تحكمي يمارسه الشخص من أجل أن يثبت وجهة نظر يعتمدها ، أو يبرر به رغبة ذاتية لديه ، فيأخذ من التراث مايوافق هذه الرغبة ويهمل ماسواه ، أو يهمشه بحيث لايبدو على مستوى ما أبرزه . فعلى المستوى الفكري البحثي يطرح الباحث المنتقي تصوراً مبسطاً مسبقاً ، ويحاول إكسابه مصداقية بانتقاء مايحلو له أن ينتقيه من التراث ؛ ومايسجم على الأقل ظاهرياً مع هذا التصور . وهذا إنما يسلكه من يشعر أو يدرك ضعف مالديه من تصورات ورؤى ، وأنها لايمكن أن تصمد أمام قوة الرؤى الثانية المخالفة لها لو أبرزها .

والاتجاه السلفي بحكم مرجعيته التي تمثل الأقوى علمياً ، وإيمانياً لدى المسلمين لاحاجة به إلى هذه الصورة من الانتقاء ؛ إذ أن كشف حقائق الرؤى التراثية المناقضة لمقررات الوحي كاف في إسقاطها بهذا التناقض معه موضوعياً في الميدان العلمي ، ونفسياً في ميدان الإيمان لدى عموم المسلمين .

الصورة الثانية : انتقاء قائم على دراسة التراث في تاريخيته ، ثم نقده وتصفيته .

وفي هذه الصورة يتم الانتقاء بناء على مرجعية الاتجاه ومناسبته للحاجة المعاصرة ، وهنا ستختلف الاتجاهات في نظرتها لما ينبغي أن يبقى ، ومايبغي أن يُطمر ويُنهى ؛ اختلافاً قد يصل إلى حد التناقض ، فابن سينا مثلاً يرى السلفيون

- انطلاقاً من التصور الإسلامي - ضرورة القطيعة معه ، ولكن الاتجاهات الباطنية والصوفية قد ترى المقابل وهو أهميته وضرورة بعثه . والمنهج الملتزم بنصوص الوحي الذي يُقدم هذه النصوص على مصادر المعرفة الأخرى يدأب السلفيون على بعث تراثه ويرون ضرورة تعميقه في حياة المسلمين المعاصرة ، أما العقلانيون ومثلهم الباطنيون والمتصوفة أصحاب الذوق والكشف فإنهم يرونه عائقاً أمام العقلانية بالنسبة للأولين ، وأمام التجاوز الصوفي المتضايق من ضوابط النصوص لدى الآخرين .

أما موضوعية الانتقاء فإنها راجعة إلى المعيار الذي تم على أساسه ، وهو المرجعية التي عول عليها المنتقون . وبما أن مرجعية السلفية هي الوحي الإلهي بمقرراته وأحكامه الحاملة أعلى درجات الحق والصدق ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً**﴾[(١)] ، فإنها تمثل الدرجة العليا من الموضوعية لدى كل مسلم صحيح الإيمان .

على أن هذه المرجعية المتمثلة بالوحي الإلهي - كتاباً وسنة - وكذلك فهم السلف الصالح لهما ، لايدخلان في دائرة التراث القابل للانتقاء منه ، إذ هما مرجع الانتقاء ، فهما الأصل الثابت على مر العصور الحاكمان على تراثها المتتابع . وهذا بعكس الاتجاهات الأخرى التي لاتلبث مرجعياتها - عقلانية أوروبية ، أو ماركسية أو غيرها - أن تصبح تراثاً تحكم عليها مرجعيات مستجدة[(٢)] .

الدعوى الثالثة :

أن أصحاب الاتجاه السلفي إنما يركزون في منهجهم في الأخذ بالإسلام

---

(١) سورة الأنعام الآية ١١٥ .

(٢) انظر : د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٣٥٣ - ٣٥٦ .

وتمثله وتطبيقه على منطوق النص لاروحه ، وعلى الشكليات والقشور دون الجوهر واللباب ، فيركزون على الزي ومنع الاختلاط وتطبيق الحدود وأداء الشعائر ، ويغفلون التفكير في إيجاد حل للمشكلات السياسية والاقتصادية التي تعاني منها مجتمعاتهم .

الرد عليها :

نجمل الرد على هذه الدعوى في النقاط التالية :

أولاً : الإدعاء بأن أصحاب المنهج السلفي يأخذون بمنطوق النص لاروحه ، إدعاء باطل يعرف بطلانه كل منصف مطلع على المنهج السلفي وتطبيقاته الشرعية في مختلف مجالات الحياة الإنسانية ، كما أن المناقضة بين منطوق النص وروحه باطلة وتدل على جهل بهما معاً . ومغزى مثيري هذه الدعوى هو : التحلل من ضوابط النصوص الشرعية - التي من شأن المنهج السلفي الالتزام بها - ؛ وبالتالي هجر التشريعات الإسلامية، وإحلال مايوافق أهواءهم وشهوات أنفسهم محلها من القوانين الوضعية البشرية ، وقد مَرَّ معنا دعوتهم إلى منع إقامة الحدود ، وتخليص قوانين الميراث والنكاح والطلاق من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي ، وإباحة الربا والموسيقى والغناء، ورفض الحجاب والعدول عن تعدد الزوجات . . . كل ذلك تحت دعوى الأخذ بروح الشريعة والتعامل مع روح النص لامع منطوقه ، والحقيقة أنهم يُزهقون روح النص ، ويُكذِّبون منطوقه وظاهره . وهذا - بلا ريب - منزلق خطر ودرب وعر يؤدي بصاحبه إلى التخلي عن الإسلام عقيدة وشريعة ، واعتناق مذهب الإرجاء الذي يزعم أن الإيمان لاتضر معه معصية ، وأن المعول على نظافة القلب وسلامة الصدر(١) .

ثانياً : لانسلم لأصحاب هذه الدعوى بأن تطبيق الحدود الشرعية وأداء

---

(١) انظر : عبدالسلام البسيوني - العقلانية هداية أم غواية ص ٨٥ .



الشعائر التعبدية ؛ ومنع اختلاط الرجال بالنساء غير المحارم ؛ والالتزام بالزي الإسلامي للذكور والإناث ، لانسلم لهم بأن هذه الأمور من الشكليات والقشور، بل هي من الجوهر واللباب ، ذلك أنها من الأصول العقدية والتشريعية التي أقرها الله عز وجل وارتضاها لعباده ، وليس في الإسلام شكليات وقشور ، بل كله لباب وجوهر .

ويلزم من عَدّ تلك الأمور قشوراً وشكليات محاذير عدة منها :

١ - اتهام الشارع الحكيم بالعبث حال التشريع ، حيث شرع لعباده قشوراً وشكليات لايلحق الملتزم بها من المسلمين نفع ، ولانابذها منهم ضرر .

٢ - اتهام النبي ﷺ وصحابته الكرام وتابعيهم وعلماء الأمة وأئمتها من أصحاب القرون الثلاثة الذين وصفهم ﷺ بالخيرية ؛ اتهامهم بالأخذ بالشكليات والقشور، حيث كانوا أفضل من أخذ بتلك الأمور العقدية والتشريعية وطبقها إيماناً وتسليماً .

ثالثاً : أن الله عز وجل وإن كان رب بواطن وقلوب ، فقد لفت أنظار عباده إلى ماينا‌سبهم ويقع في حدود قدرتهم واستطاعتهم ، وهو : التعامل بالظواهر ، فعليها نبني أحكامنا ، وفي ضوئها نُسير تصرفاتنا . ولذا لما جاء المخلفون عن غزوة تبوك إلى النبي ﷺ يعتذرون إليه ويحلفون له ؛ قَبلَ منهم علانيتهم وبايعهم واستغفر لهم ووكل سرائرهم إلى الله[١] . وكان عليه الصلاة والسلام يقول في الاعتماد على الظاهر في الحكم والقضاء : « **إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع** »[٢]، ويقول كذلك

---

(١) انظر نص الحديث - إن شئت - في صحيح البخاري في كتاب (المغازي) ، الباب (٧٩)، الحديث رقم (٤٤١٨) جـ٨/ ص ١١٣ ومابعدها .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الحيل) ، الباب (١٠) ، الحديث رقم (٦٩٦٧)=

في الاعتماد على الظاهر في عصمة الأموال والأنفس : « **أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله** »(١) .

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «إنما نأخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم ، فمن أظهر لنا خيراً أمنَّاهُ وقرَّبناهُ ، وليس إلينا من سريرته شيء ، الله يحاسب سريرته»(٢) .

رابعاً : إن التركيز على مايعده أصحاب هذه الدعوى قشوراً وشكليات أمرٌ في غاية الأهمية ، حيث يُمثل الهوية الحقيقية التي يتميز بها المسلم الملتزم بدينه عما سواه من أصحاب الاتجاهات الأخرى المنحرفة عن المنهج الإسلامي الصحيح ، ولذا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية يجعل من مقتضى اتباع الصراط المستقيم الذي يخالف به العبد المسلم الكفار والمشركين : الالتزام بالأمور الباطنة (اعتقادات وإرادات) ، والأمور الظاهرة (عبادات وعادات) على حد سواء ، ويربط بينها ، فيقول : « إن الصراط المستقيم أمور باطنة في القلب : من اعتقادات وإرادات وغير ذلك ، وأمور ظاهرة : من أقوال وأفعال ؛ قد تكون عبادات ، وقد تكون أيضاً عادات : في الطعام ، واللباس ، والنكاح ، والمسكن ، والاجتماع والافتراق ، والسفر والإقامة ، والركوب ، وغير ذلك .

وهذه الأمور الباطنة والظاهرة بينها - ولابد - ارتباط ومناسبة ، فإن مايقوم

= جـ ١٢/ ص ٣٣٩ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الأقضية) ، باب (بيان أن حكم الحاكم لايغير الباطن) جـ ١٢/ ص ٤ .

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الزكاة) ، الباب (١) ، الحديث رقم (١٣٩٩) جـ ٣/ ص ٢٦٢ . ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الإيمان) ، باب (الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله) جـ ١/ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الشهادات) ، الباب (٥) ، الأثر رقم (٢٦٤١) جـ ٥/ ص ٢٥١ .

بالقلب من الشعور والحال : يوجب أموراً ظاهرة ، ومايقوم بالظاهر من سائر الأعمال : يوجب للقلب شعوراً وأحوالاً »(١) .

بل ويؤكد ابن تيمية على ضرورة الأخذ بالأمور الظاهرة مبيناً حكمته ، فيقول : «وقد بعث الله عبده ورسوله محمداً ﷺ بالحكمة التي هي سنته ، وهي الشرعة والمنهاج الذي شرعه له ، فكان من هذه الحكمة : أن شرع له من الأعمال والأقوال مايباين سبيل المغضوب عليهم والضالين ، وأمر بمخالفتهم في الهدي الظاهر ، وإن لم يظهر لكثير من الخلق في ذلك مفسدة ، لأمور :

منها : أن المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسباً وتشاكلاً بين المتشابهين يقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال ، وهذا أمر محسوس ، فإن اللابس لثياب أهل العلم - مثلاً - يجد في نفسه نوع انضمام إليهم ، واللابس لثياب الجند المقاتلة يجد في نفسه نوع تَخلُّق بأخلاقهم ، ويصير طبعه مقتضياً لذلك إلا أن يمنعه منه مانع .

ومنها : أن المخالفة في الهدي الظاهر توجب مباينة ومفارقة توجب الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال ، والانعطاف إلى أهل الهدى والرضوان، وتحقق ماقطع الله من الموالاة بين جنده المفلحين وأعدائه الخاسرين . . .

ومنها : أن مشاركتهم في الهدي الظاهر توجب الاختلاط الظاهر ، حتى يرتفع التمييز ظاهراً بين المهديين المرضيين وبين المغضوب عليهم والضالين »(٢) .

خامساً : ومما يدل على أهمية الأمور الظاهرة - أو الشكليات كما يسميها

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ص ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٢ .

العلمانيون - أنه قامت لأجلها حروب وصراعات دموية لم تنته آثارها حتى الآن.

فقد أقام كمال أتاتورك وأعوانه بتركيا عام ١٩٢٥م حرباً دموية لمنع الزي الإسلامي وفرض الزي الغربي بالقسر والقوة سواء بالنسبة للرجال أو النساء (١)، واستدعت مسألة «الزي» من أصحاب الإنقلاب المصري أن يصدروا مرسوماً سنة ١٩٥٢م بتحريم لبس «الطربوش»، كما أن قضية «الحجاب» تمثل اليوم محور حرب فكرية ومؤسسية في أنحاء كثيرة من عالمنا الإسلامي المعاصر (٢)، إلى الحد الذي تعقد من أجلها «برلمانات»، وتصدر «قرارات جمهورية»، وتثير «أزمة دستورية»، وغير ذلك مما هو حادث اليوم في: تركيا، وأندونيسيا، ومصر، وتونس، وغيرها من البلاد الإسلامية (٣)

سادساً: لم يغفل السلفيون البحث والتفكير لإيجاد حل للمشكلات السياسية والاقتصادية وغيرها من المشكلات التي تعاني منها كثير من البلاد الإسلامية، بل لقد أسهموا بنصيب وافر في تقديم الحلول المقترحة والبرامج الإسلامية المناسبة في كل الميادين سواء على المستوى النظري أو العملي.

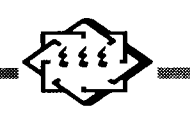
فقد شاركت الحركات الإصلاحية السلفية مشاركة فعالة في الكفاح العسكري والسياسي في الصراع ضد الاحتلال الغربي لديار المسلمين في المشرق والمغرب، وقادت هذه الحركات الجماهير المسلمة في هذا الكفاح، وتصدى

---

(١) راجع للاستزادة في هذا: كتاب (الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد) لمفرح القوسي في الصفحات: ٥٥ - ٥٦، ١٠٨.

(٢) بل وفي أنحاء أمريكا وأوروبا، ولاسيما فرنسا التي منعت منذ السنين القليلة الماضية دخول الطالبات المسلمات المدارس وهن محجبات.

(٣) انظر: جمال سلطان - أزمة الحوار الديني ص ٣٨ - ٣٩، ط عام ١٤١٢هـ، دار الوطن للنشر - الرياض.



العلماء والمفكرون السلفيون طوال القرن الحالي للفكر اللاديني التغريبي بشتى صوره وفلسفاته ونظرياته ، وبسطوا في مقابله الرؤية الإسلامية الصحيحة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والخلقية . . . ، ووصل قادة ممن تربوا في المدرسة السلفية إلى مواقع صنع القرار في بعض البلاد الإسلامية ، فأثبتوا نجاح هذه المدرسة في مقابل إخفاق الاتجاهات التغريبية .

وإذا نظرنا فقط إلى السنوات القريبة الماضية في البلاد الإسلامية فإننا سنجد المؤسسات التعليمية الإسلامية فيها - كالأزهر في مصر مثلاً - تضع دستوراً إسلامياً وقوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية ، وسنجد مئات الدراسات التي تتناول آراء واجتهادات إسلامية في الاقتصاد وشئون المجتمع والحكم والإدارة وغيرها حتى تصل إلى أدق التفاصيل .

ونجد الاتجاهات السلفية - ممثلة بالصحوة الإسلامية - تخوض أخصب وأنجح تجاربها ، فهي - رغم الحصار المضروب عليها من قبل المناوئين للإسلام - تصدر المجلات والكتب والدراسات تتناول فيها بالرأي قضايا المجتمع ؛ ساعية لعلاج مشكلاته من منظور إسلامي ، وتقود اتحادات الطلبة وتمارس من خلالها العملية القيادية والتوجيهية في أعلى مؤسسات التعليم ؛ مقدمة تجارب عملية ناجحة في خدمة القطاع الطلابي .

وتنهض هذه الاتجاهات بتجارب أخرى في مجال إحياء قيم الإسلام في السلوك الاجتماعي ، وفي ميدان الاقتصاد (طروحات البنوك غير الربوية ، والمشاريع الإسلامية)، ويدخل ممثلوها البرلمان ؛ فيقدمون الكثير من الطروحات الإسلامية ، ويظهرون القدرة على الفهم والتحليل وتبني قضايا الجماهير (١) .

---

(١) انظر : د. محمد يحيى - ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين ص ٥٨ - ٥٩ ، ط الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة .

لقد استطاع السلفيون تجاوز الفكر المجرد والأماني العريضة وتحويلهما إلى حركة إيمانية قوية تعيد صياغة الإنسان المسلم ، وتسعى إلى حل مشكلاته المستجدة بصورة تتوافق مع ظروفه وحاجاته المعاصرة في إطار من الضوابط الشرعية الصحيحة .

الدعوى الرابعة :

أن الاقتداء بالسلف الصالح والالتزام بمنهجهم : مناف للأصالة واغتراب زماني وقفز فوق الزمن ، لانقطاع الخيط الذي يصلنا بزمن السلف الصالح ، ولأن منهجهم لم يُطبق إلا في فترة زمنية محدودة هي فترة صدر الإسلام .

الرد عليها :

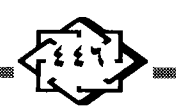
هذه دعوى في غاية البطلان ، ومحض افتراء وتلبيس ؛ القصد منه النيل من نقاء الإسلام وصفاء عقيدته ، وإضعاف منهج السلف ، والتقليل من الجهود المبذولة في اتباعه والمحافظة عليه ، وتبرير الدعوة إلى هجره ومحاربته .

فالاقتداء بالسلف والالتزام بمنهجهم في فهم الإسلام وتمثله والعمل به نصاً وروحاً هو عين الأصالة التي يَشْرف بها كل مسلم .

وليس المنهج السلفي إلا منهج الإسلام نفسه ، والطريق القويم والسبيل القاصد ؛ البينة معالمه المأمونة عواقبه ، وهو صراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا سبحانه وتعالى باتباعه في قوله : ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[1] ، فكيف يكون الالتزام به منافياً للأصالة واغتراباً زمانياً ؟!! .

والخيط الذي يصلنا بزمن السلف الصالح قط لم ينقطع ، فانتسابنا إلى السلفية يعني : انتسابنا لها بوصفها مسلكاً يقوم على قواعد منهجية وثيقة

(١) سورة الأنعام الآية ١٥٣ .



الارتباط بالقرآن والسنة الصحيحة وأصول الفهم لهما ؛ وفق المعايير المعتبرة لدى الصحابة والتابعين وتابعيهم . وهي بهذا المفهوم تمثل سلسلة متواصلة من الجهود المبذولة للمحافظة على طريق الاتباع - لا التقليد - خَرَّجت طلائع أفذاذاً في كل عصر لقيادة الأمة الإسلامية ، ولإخلاص التوحيد لله واستسلام الإنسان في شئون حياته لما أمر الله ، واستيعاب مقومات الحياة في مختلف النظم ، واستقطاب العباد للإيمان بالله وإقامة كيانهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي على أساسه ، من أجل تحقيق عبودية الإنسان الكاملة لله وحده ، وإقامة خلافة الله الشاملة في الأرض بالعهد المضروب لآدم عليه السلام .

والسلفية دعوة متجددة معاصرة - مع أصالتها في المصادر والأهداف والغايات - لإحياء العقيدة كلما اكتنفتها عوامل الضعف ، وتصويب مسارها كلما اكتنفته محاولات التحريف والتبديل والغلو والتفريط ، وللعمل بالأحكام والاجتهاد كلما أصابها تراخ أو سكون أو تقليد ؛ مصداقاً لقوله عليه الصلاة والسلام : «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[(١)] ، وقوله : « **يحمل هذا العلم من كل خلف عُدُوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين** »[(٢)] .

---

(١) سبق تخريجه في ص ٢٣٤ من هذا البحث .

(٢) رواه ابن عبدالبر في (التمهيد) جـ١/ ص ٥٩ عن عبدالله بن عمرو وأبي هريرة ، وعن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري . وقال عنه الألباني : « الحديث مرسل لأن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري هذا تابعي مقل ، كما قال الذهبي ، وراويه عنه معاذ بن رفاعة ليس بعمدة ، لكن الحديث قد روي موصولاً من طريق جماعة من الصحابة ، وصحح بعض طرقه الحافظ العلائي في « بغية الملتمس » (٣ - ٤) ، وروى الخطيب في « شرف أصحاب الحديث » (٣٥/ ٢) عن مهنا بن يحيى قال : سألت أحمد ؛ يعني ابن حنبل عن حديث معاذ بن رفاعة عن إبراهيم هذا فقلت لأحمد : كأنه كلام موضوع ؟ فقال : لا ، هو صحيح ، فقلت له : ممن سمعته أنت ؟ قال : من غير واحد ، قلت : من هم ؟ قال : حدثني به مسكين إلا أنه يقول : معاذ عن القاسم بن عبدالرحمن ، قال أحمد : معاذ بن رفاعة لابأس به » . مشكاة المصابيح جـ١/ هامش ص ٨٢ - ٨٣ .

فالسلفية بهذا المفهوم الرحيب تخرج من حركة السكون إلى حركة الزمن ، ومن حركة التكرار والاجترار إلى حركة العطاء والاستمرار ، فلا تحصر نفسها في تكرار القضايا والأحداث التي أثيرت في عصور السلف السابقة ، بل تمتد مع امتداد الزمن والأحداث وامتداد الحياة لعلاج مايَجِدُّ فيها من المشكلات ، كما لاتحصر انتماءها في بعض الأفراد والجماعات والهيئات والتنظيمات ، لأن دين الله تعالى بكتابه الكريم وسنة رسوله الأمين ﷺ لكل المسلمين ، شريطة انضباطهم بقواعد الدين الصحيح .

وذلك يفتح الباب لامتداد الإسلام بأصليه الرئيسين الكتاب والسنة وأصول الفهم لخير القرون في تاريخ هذه الأمة وحتى قيام الساعة ، وهذا هو روح المعنى الذي أكده منهج الكتاب والسنة في قوله تعالى : ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [١] ، وأكدته السنة النبوية في قوله ﷺ : «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه**[٢]»[٣] .

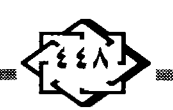
إذاً فالمنهج السلفي - باعتباره منهج الإسلام نفسه - منهج قائم مطبق ومتصل منذ فجر تاريخ الإسلام وحتى يومنا هذا ، ولم يعدم المسلمون من يقوم بأمر هذا

---

(١) سورة النساء الآية ٨٣ .

(٢) رواه الإمام مالك في (الموطأ) في (الكتاب الجامع)، باب (النهي عن القول بالقدر)، وقد أورده الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٢٩٣٤) وقال عنه في (مشكاة المصابيح): «هو معضل ولكن له شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم، وروي من حديث أبي هريرة»، ج١/ ص ٦٦ . وروى مسلم نحوه بلفظ «وقد تركت فيكم مالن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله . . .»، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب (الحج)، باب (حجة النبي ﷺ)، ج٨/ ص١٨٤ .

(٣) انظر : راشد سعيد شهوان - الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي ص ٣٠٩ - ٣١٠، وهي رسالةماجستير مخطوطة مقدمة إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٧هـ.



الدين علماً وعملاً وجهاداً طوال تاريخ الإسلام ، وهذا مصداق لقوله ﷺ : **«لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خالفهم ولامن خذلهم حتى تقوم الساعة »**(١) . وغاية مافي الأمر أن هذا المنهج قد طبق تطبيقاً مثالياً وبصورة شمولية في العصر الأول للإسلام، وتفاوت تطبيقه في العصور التالية له ؛ قوة وضعفاً ؛ شمولاً وتجزئة بحسب الارتباط بالإسلام في تلك العصور ، ولكن ذلك لايعني انقطاعاً كلياً عن المسار المنهجي الذي بدأه السلف الصالح ، ولاخروجاً تاماً عن الخط القويم الذي سلكوه .

وعليه فالالتزام بالمنهج السلفي والتمسك به في الوقت الحاضر ليس منافياً للأصالة، ولاقفزاً هائلاً فوق الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامي - كما يدعي العلمانيون - ، بل هو اتباع والتزام بما داوم عليه المسلمون واستمروا عليه قديماً وحديثاً ، وانتماء أصيل إلى جذورنا الإسلامية المنطلقة أساساً من الكتاب والسنة الصحيحة ، فهو « أشبه مايكون بالنهر الجاري الواسع العريض ، والذي يستوعب في مسيرته الطويلة الروافد النازلة إليه من رؤوس الجبال ، وقد تتخلف عن هذا النهر العظيم مستنقعات تتناثر عن جانبيه يستقر فيها الماء ويركد فيفسد ويتغير ، ولكن ذلك لايعوق مسيرة النهر ولايحول دون جريانه ، وقد يتعكر النهر في بعض المواضع ولبعض الأسباب ، ولكنه لايلبث أن يعود إلى صفائه ويتخلص من عكارته ، وذلك متوقف على جهود المخلصين من المسلمين العالمين بدينهم والعاملين به على وجهه الصحيح ، وهم دائماً موجودون في كل عصر ، يقوم بهم هذا المنهج ويستمر بهم النهر العظيم في جريانه »(٢) .

---

(١) سبق تخريجه في ص ٢٦ من هذا البحث .

(٢) د . محمد رشاد خليل - المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره ص ١٣٢ بتصرف يسير ، ط الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، دار المنار للنشر والتوزيع - القاهرة .

الدعوى الخامسة :

أن المنهج السلفي منهج أسطوري لاتاريخي ، مغرق في التجريد والمثالية .

الدعوى السادسة :

أن المنهج السلفي منهج سلبي رجعي ، والتمسك به يُعيق التقدم ويُعيد المسلمين إلى الوراء ، ويُرسخ الأوضاع المتخلفة التي تعاني منها البلاد الإسلامية .

الرد عليهما :

نؤجل الرد على هاتين الدعويين إلى الفصل التالي الخاص بالموقف الماركسي ، وذلك لكونهما من منطلقات الماركسيين في نقدهم للمنهج السلفي .

الدعوى السابعة :

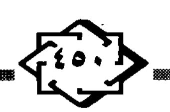
أن المنهج السلفي من شأنه الثبات - المناقض للتطور - وأن التمسك به وتطبيقه في حياة المسلمين المعاصرة يؤدي إلى الجمود والتحجر ، ذلك أن من مقررات السلف التشبث بمبادئ الإسلام ونصوصه وشريعته ، وهذه الشريعة ثابتة ، بينما الحياة البشرية متغيرة متطورة ، فإذا أُريد تطبيق الشريعة على الحياة ، فإما أن تتغير الشريعة تبعاً لتغير مجال تطبيقها فينتقض الحكم بثباتها وتكون متطورة مسايرة للزمن في تحولاته - وهذا مايرفضه السلفيون - ، وإما أن تجمد الحياة عند صورة واحدة وتُرفض صورها المستجدة التي حدثت بعد اكتمال نزول التشريع .

الرد عليها :

للإجابة على هذه الدعوى نقول[1] :

---

(١) انظر في هذا كلاً من : الدكتور عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٤٣٦ - ٤٤٢ . والدكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد - الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص ٢٠ - ٢١ ، ط عام ١٩٩٠م ، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية .



أولاً : إن ثبات المنهج السلفي في دين الإسلام إنما يعني الثبات على أمرين رئيسين :

الأول : حقائق الإسلام الخبرية وأصوله الإيمانية .

والثاني : أحكامه التشريعية .

أما الأول : فيحتوي كل قضايا الإيمان ، والعقيدة كلية أو جزئية ومنها :

١ - أركان الإيمان الستة وفق ماذكره الوحي بشأن كل ركن منها .

٢ - المبادئ المتعلقة بالدين ، أو بالإنسان ، أو بالكون ، أو بغير ذلك مثل :

- أن الدين عند الله الإسلام ، لايقبل الله من أحد سواه .

- وأن الإيمان بالله شرط لصحة الأعمال وقبولها ، وكذلك الإخلاص بها .

- وأن الأشياء كلها عابدة لله مسبحة بحمده ، وإن لم ندرك حقيقة ذلك .

- وأن الناس من أصل واحد .

- وأن معيار التفاضل الحقيقي في الإسلام هو التقوى .

- وأن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله وحده .

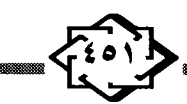
- وأن الإنسان مستخلف في هذه الأرض وفق منهج الله .

- وأن الدنيا دار عمل وابتلاء ، والآخرة دار جزاء وحساب .

وأما الثاني : فهو شامل لنوعي الأحكام التشريعية كما يلي :

١ - الأحكام التكليفية : وهي الأحكام الخمسة المتعلقة بالأفعال والتروك بقصد الطاعة :

- الإيجاب : كما في الصلاة المفروضة ، وبر الوالدين ، وصلة الرحم ، وأداء الحقوق . . . الخ .



- الندب : كما في نوافل الطاعات .
- التحريم : كما في الزنا ، والربا ، والقذف ، وكتمان الشهادة .
- الكراهة : كما في الأمور المنهي عنها نهي تنزيه .
- الإباحة : كما في البيع ، والإجارة ، وعموم المعاملات إلا مامُنع منها .

٢ - الأحكام الوضعية : وهي الأحكام التي وضع لها الشارع أموراً تقوم بها ، كالسبب، والشرط ، والمانع ، ونحوها (١) .

- فالزنا سبب لإقامة الحد .
- وزوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر .
- وطهارة المبيع شرط لصحة البيع .
- والحيض مانع من جماع الزوجة .

فكل ماسبق ؛ من الأمور الثابتة التي لايمكن أن يطرأ عليها تغيير أو تبديل ، لأنها تمثل حقائق الإسلام وأصوله العقدية والتشريعية ، فهي بمثابة الدعائم التي يقوم عليها بنيان الإسلام الديني والدنيوي ، ومن ثم وجب الحفاظ على استقامة هذه الدعائم ، كي لايؤدي انحرافها إلى انهيار البنيان ، ومثل من يظن بأن حرص علماء السلف على استقامة الأصول العقدية والتشريعية هو ضرب من التحجر أو دعوة إلى الجمود ، كمثل من يظن أنه من التحجر أو الجمود أن يحرص المهندس على أن يقيم دعائم بنيانه على قوائم مقدارها تسعون درجة بالضبط بدون زيادة ولانقص ، ولو أن انحرافاً طفيفاً سمح به هذا المهندس لظهرت خطورته شيئاً فشيئاً كلما ارتفع البنيان طابقاً جديداً ، فإذا تصورنا استمرار ارتفاعه حتى يصبح

---

(١) راجع : كتب الأصول في مباحث الأحكام ، كالموافقات - للشاطبي جـ١/ ص ١٤٩ ومابعدها ، وص ١٨٧ ومابعدها . وشرح الكوكب المنير - للفتوحي جـ١/ ص ٣٤٠ - ٣٤٢ .

ناطحة سحاب ، فإن ميل الجدران درجة واحدة قد يؤدي إلى انهيار البنيان برمته . وكمثل من يظن أنه من التحجر والجمود أن يحرص قائد السفينة في عرض البحر أن يوجهها شطر المكان المنشود ، فإن لم يحرص على تحديد مساره بدقة ، فإن الخطأ الطفيف الذي يقع فيه في بداية الرحلة لايزال يزداد زيادة مطردة حتى يجد نفسه ومن معه في نهاية الرحلة في بلد غير البلد المقصود .

ثانياً : إن ثبات المنهج السلفي على أصول الإسلام ومبادئه وأحكامه لايعني تثبيت الحياة الملتزمة به في صورة واحدة لاتتغير ، كما يتوهم العلمانيون وأمثالهم ممن يردد هذه الدعوى .

وبيان ذلك :

أ) أنه في المجال العقدي : يمكن لحياة الإنسان أن تتطور في إطار المبادئ العقدية التي ذكرنا - آنفاً - جانباً منها ، فمثلاً : حقيقة أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض ، وهو مبدأ إسلامي راسخ : يتجلى في صور شتى تُمثل مظاهر لتطور الإنسان في حياته المدنية راعياً للغنم في الصحراء ، ومزارعاً يفلح الأرض ، وصانعاً يُشكل المعادن وغيرها .

وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبادة : تتمثل فيما حدده الشارع من صور العبادة المعينة ، كما تتمثل في كل نشاط يتجه به الإنسان إلى الله وفق منهج رسول الله ﷺ .

ب) وفي المجال التشريعي : يمكن للحياة الإنسانية أن تتطور وتتغير صورها في إطار المبادئ والأحكام التشريعية الثابتة ، ويتبين ذلك من خلال إدراكنا نوعية تلك الأحكام ، من حيث عملية التلقي ، ومن حيث تنوع الأحكام بحسب المجالات التطبيقية .

ففي الحيثية الأولى : الأحكام الشرعية بحسب التلقي لها نوعان :

الأول : قطعي الدلالة والثبوت ، بارز في النصوص ، لامجال للامتراء فيه أو جهله لدى أي مسلم تَلَقَّى ثقافة شرعية ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة ، وهذا ثابت في النصوص وثابت في أفهام المسلمين .

والثاني : الأحكام الاجتهادية التي تختلف الفهوم والأنظار بين المسلمين في ثبوت نصها أو دلالته ، يقول الإمام الشاطبي : « إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون ، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لايمكن الإتفاق فيها عادة ، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول ، وفي الجزئيات دون الكليات »[١] .

أما في الحيثية الثانية : فإن لتطبيق الأحكام لدى الإنسان مجالين :

١ - مجال ثابتة صُوره التطبيقية : كالشعائر التعبدية صلاة وصياماً . . . الخ ، والمقدرات المحددة كالحدود والفرائض ، والقيم الخلقية . فهذه أحكامها ثابتة مهما تغيرت أحوال الناس .

٢ - ومجال متجدد الصور : وهو المتعلق أساساً بالجانب المادي المدني من الحياة البشرية في السياسة والاقتصاد وبعض النظم الاجتماعية . ففي هذا المجال جاءت الشريعة بأحكام كلية ، أي بمواصفات نظرية عامة منضبطة ، تتغير الحياة في ظلها وتتطور وتظل حياة إسلامية مادامت منضبطة بها ، ومن أمثلتها في الاقتصاد :

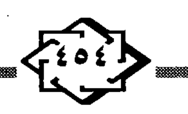
- أن البيع بشروطه المحددة حكمه الإباحة .

- وأن الربا بصفته المعينة حكمه التحريم .

وللمسلم أن يبدع - وفق تطوره الفكري ورقيه الحضاري - من صور

---

(١) الاعتصام جـ ٣/ ص ٨ .



التعامل الاقتصادي مايشاء ثم يُطبقها على البيع ، فإن استوفت شروطه أُخذت حكمه ، وإن كان فيها نوع من الربا فهي محرمة ، وهكذا . . .

ومثل ذلك في النظام السياسي : الشورى ، فهي تمثل عنصراً مشروعاً في النظام السياسي الإسلامي ، ولكن أسلوب تطبيقها قابل لتعدد الصور مادام يحقق هذه الشورى المشروعة . يقول الأستاذ عبدالرحمن عبدالخالق : إن علوم الإسلام تنقسم - بوجه عام - إلى قسمين :

القسم الأول : نستطيع تسميته بالقسم الثابت الذي لايقبل التطوير ولا الاجتهاد ولا الإضافة ، وهذا القسم هو :

- العقائد (مسائل الإيمان) .
- والعبادات (أركان الإسلام الأربعة) .
- والأخلاق (مجموعة الفضائل الخلقية) .

فهذه الجوانب الثلاثة كل إضافة إليها تُعدّ من الابتداع المردود المحرم .

والقسم الثاني : هو المتغيرات ، وهو المعاملات التي جاءت النصوص الشرعية فيها بالضوابط والأصول العامة ، والإطار الذي يضيء للمسلمين الطريق ، ويسمح لهم أن يشرعوا لأنفسهم على هديه كلما جَدَّ لهم جديد مع أنفسهم أو مع أعدائهم [١] .

الدعوى الثامنة :

أن الإسلام دين وعقيدة وليس حكماً وسيفاً ، وأن هناك فرقاً كبيراً بين

---

(١) انظر : السلفيون والأئمة الأربعة ص ٧ - ٨ ، ط الأولى ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م ، الدار السلفية - الكويت . وراجع بحث (ميدان التطور في الشريعة) لمحمد محمد المدني ، في كتاب (الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي) لمجموعة من الأساتذة ص ٥٥ - ٥٧ ، ط كتابة الدولة للتربية القومية - تونس .

الإسلام الدين والإسلام الدولة ، وأن انتقاد الثاني لايعني الكفر بالأول ولا الخروج عليه ، وأنه لاضرر في فصل الدين عن الدولة في الإسلام ، بل فيه تحقيق لصالح الدين وصالح السياسة معاً .

الرد عليها :

هذه دعوى باطلة ، تخالف مادرج عليه سلف الأمة وأئمتها طوال عصور الإسلام ، ونجمل الرد عليها فيما يلي :

أولاً : الدين - كما يرى السلف - هو النظام العام والقانون الشامل لأمور الحياة كلها ومناهج السلوك للإنسان التي أوحى بها الله عز وجل إلى نبيه محمد ﷺ وأمره بتبليغها إلى الناس كافة ؛ مع مايترتب على التقيد بها أو عدمه من ثواب وعقاب .

وعلى هذا كان الإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة ، فالعقيدة هي التصور الكامل الموحد لأمر الكون والحياة ؛ والذي يَعْرِفُ به العبد رباً واحداً للعالمين فيتخذه إلهاً يجعل حياته وقفاً على طاعته وعبادته ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[1] ، كما تتعبد له سائر العوالم ، ويوقن العابد بحق المرجع إلى ربه فيهيء دنياه ؛ بحيث يلقاه في الآخرة مرضياً مسعوداً .

أما الشريعة ومنهج الحياة : فهي طريق العابد الذي يسلكه إلى ربه لايرتد عنه ولايخالف إلى طريق غيره ، وماذلك إلا لكون الشريعة هي المنهج العملي الذي يصدق العقيدة ويحقق معنى العبادة ، لأن الإيمان ليس بالتحلي ولا بالتمني ولكن ماوقر في القلب وصدقه العمل .

لذا جاءت شريعة الإسلام شاملة لجميع شؤون الحياة وسلوك الإنسان ؛ محققة ما ينفعه في حياته ويحفظه من الفساد والفوضى في دنياه ، ولايتم الدين

---

(١) سورة الذاريات الآية ٥٦ .

إلا بالاعتصام الكامل بهذه الشريعة والاحتكام إليها في كل شيء ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(١)، وكل تعطيل لأحكام الشريعة أو اخترام منها نكثٌ لعهد الإيمان، ونقضٌ لمقتضى التوحيد، وفسقٌ عن الدين ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾(٢). ومهما حاد المرء عن شريعة الله أو عن جانب منها فهو إنما يتبع الهوى ويقع من ثم في الضلال والظلم ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(٣).

ولذا لايمكن لأي مجتمع مسلم أن ينظم أموره تنظيمًا سليمًا بمعزل عن شريعة الله، لعلمه أن الإسلام يحكمه وينظم حياته منذ البداية وحتى النهاية وفي كل صغيرة وكبيرة، فلو استقرأنا نصوص الكتاب والسنة لوقفنا منها على بيان شاف لكل شأن في الحياة، سواء ماكان يخص الفرد في خاصة أمره وعلاقاته مع خالقه، ومايعم الجماعة مما يتصل بالسياسة والاقتصاد والاجتماع . . . الخ .

فالدين الذي ارتضاه الله عز وجل للبشرية لم ينزله للعقيدة أو العبادة فقط، ولابياناً للأنظمة والشرائع فقط، ولابياناً للآداب والفضائل فحسب، ولكنه يشمل ذلك كله (٤).

---

(١) سورة النور الآية ٥١ .

(٢) سورة البقرة الآية ٨٥ .

(٣) سورة القصص الآية ٥٠ .

(٤) انظر في هذا على سبيل المثال الآيتين ٢٣١ - ٢٣٢ من سورة البقرة، والآيات ١٥١-١٥٣ من سورة الأنعام، والآيات ٣٦ - ٣٩ من سورة الشورى، حيث جمع فيها سبحانه وتعالى توجيهات عدة : عقدية، وتشريعية، وسلوكية أخلاقية، هي جميعاً من صميم الرسالة المحمدية .

ولو استقرأنا نصوص الكتاب والسنة مرة أخرى لوجدنا أن الإسلام أقام شؤون الدنيا كلها على أساس من الدين ، واتخذ من الدين سنداً للدولة ووسيلة لضبط شؤون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين ، وأقام الإمامة على القيام بالدين وحراسته وسياسة الدنيا به، ولذا أجمع سلف الأمة على وجوب نصب الإمام .

ومن هنا ارتبط الدين بالدولة في الإسلام ارتباط القاعدة بالبناء ، فالدين أساس الدولة وموجهها ، ولايمكن تصور دولة إسلامية بلا دين ، كما لايمكن تصور الدين الإسلامي فارغاً من توجيه المجتمع وسياسة الدولة ، لأنه حينئذ لايكون إسلاماً[١] .

ثانياً : « لايمتري عاقل منصف يبتغي وجه الحق في أن الإسلام بما حوى من نظم تتعلق بصلات المسلمين بغيرهم وبمن جاورهم تنظم العلاقات الخارجية ، ونظم تتعلق بسياسة المال تحصيلاً وإنفاقاً وتوزيعاً ومايتصل بذلك من حقوق وواجبات ، ومافي الإسلام من نظم تتعلق بالقانون الجنائي ، ونظم تتعلق بالمعاملات المادية بين الناس كالبيع والإجارة والرهن والمضاربة والدَين ، ومافي الإسلام من نظم تتعلق بالعلاقات المعنوية والأدبية والاجتماعية ، ومافيه من مبادئ الحكم وواجبات الحاكم وحقوقه وعلاقته بالمحكوم . . . لايمتري منصف ينشد الحق يعلم هذه الحقائق - في أن الإسلام دين ودنيا ، وأنه دين ودولة ، وأن هذه خاصته التي لو فصلناها عنه لايكون هو الإسلام في حقيقته كما أراد منزله ، وكما تحقق هو في وقائع تاريخه . . .

وأدلة هذه القضية من حيث النظر ، ومن حيث الواقع فوق كل جحود ، إلا

---

(١) انظر : إسماعيل الكيلاني - فصل الدين عن الدولة ، في الصفحات : ٥٢ - ٥٤، ٦٠، ٧٢ ، ط الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

جحود من ينكر ضوء الشمس من رمد ، وطعم الماء من سقم »(١) .

يقول سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز : « ويدخل في القسم الرابع - من نواقض الإسلام - من اعتقد أن الأنظمة والقوانين التي يسنها الناس أفضل من شريعة الإسلام ، أو أن نظام الإسلام لايصلح تطبيقه في القرن العشرين ، أو أنه كان سبباً في تخلف المسلمين ، أو أنه يُحصر في علاقة المرء بربه دون أن يتدخل في شئون الحياة الأخرى »(٢) .

ويذكر فضيلة الشيخ بكر أبو زيد أن من مراحل الدعوة إلى الله : « التصدي لدعوى فصل الدين عن الدولة أو الدين عن السياسة بإبطالها ، والبيان للناس جهاراً بأن السياسة عصب الدين ، ولايمكن له القيام والانتشار وحفظ بيضته إلا بقوة تَدينُ به ، وأن هذه الدعوة الآثمة - فصل الدين عن السياسة - هي في حقيقتها عزل للدين عن الحياة، ووأد للناس وهم أحياء . وماحقيقة وصل الدين بالسياسة إلا الدعوة إلى الله ، وإقامة الحسبة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل على مد الإسلام ، وجزر الكفر والكافرين ، وقهر الفسقة عن المحارم ؛ حماية لحرمات المسلمين وأوطانهم واستقرار أمنهم ، ليكونوا يداً على من سواهم عوناً على من ناوأهم ، وبالجملة : ليعيش المسلمون في ظل حماية إسلامية لافي ظل أعدائهم من المشركين والملحدين . ولن يقوم هذا الدين ولن تتحقق غاياته في الحكم والقضاء ومجالات الحياة كافة إلا بمن يحمل راية التوحيد، يُصدِّع الكفر والكافرين ، ويُقوِّم عوَجَ الفسقة والمائلين عن الصراط المستقيم ، وهذا لايتأدى إلا بسلطان ذي شوكة يدين بالإسلام وعالم يجهر بالبيان، فإذا اجتمع اللسان والسنان ؛ من تحتهما جيل الجهاد في دائرة الإسلام ؛

(١) عبدالمجيد صبح - تهافت قبل السقوط ص ٣٩٠ - ٣٩١ ، ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة - مصر .

(٢) العقيدة الصحيحة ومايضادها ص ٣١ ، ط عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

كانت الضمانة العظمى لنصرته ونشر الدعوة إليه ، وبناء حياة الأمة على هدي الكتاب والسنة .

وهذا التلاحم بين الدين والدولة هو حقيقة الوفاء بين الذين آمنوا بربهم سبحانه وتعالى للتجارة معه ببيع النفس والمال والولد في سبيله ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ** . . . ﴾ الآيات [1]» [2] .

ثالثاً : أن الداعين إلى الفصل بين الدين والدولة في الإسلام إنما يقيسون الدين الإسلامي على الدين الكنسي المحرف الملفق ، ويقيسون تطبيق هذا الفصل في المجتمعات الإسلامية على تطبيقه في المجتمعات الغربية النصرانية ، وهذا القياس فيه ظلم وتزييف لما يلي :

١ - « لأن ربط الدين بالدولة - في تاريخ القرون الوسطى - جعل من رجال الدين طبقة تمثل السيطرة والاستعلاء والاضطهاد والتعصب ، ولكن ربط الدين بالدولة في عصور الإسلام الزاهرة لم تخلق مثل هذه الطبقة ، إذ الإسلام نفسه لايعترف بوجودها ، فكيف يعترف بحقها في السيطرة والاستعلاء ؟ .

٢ - ولأن ربط الدين بالدولة في أوروبا في القرون الوسطى أدى إلى اضطهاد الفكر وخنق الحريات وقيام الحروب الدينية المفجعة ، وخضوع الناس لكابوس الخرافة والبؤس والجهالة . أما ربط الدين بالدولة في عصور الإسلام الزاهرة فقد أدى إلى انطلاق الفكر وحماية الحريات الدينية ، وإشاعة السلام ، وتحرير الناس من أوهام الخرافات ، وتحقيق الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية بين أبناء الشعوب .

---

(١) سورة الصف الآيات ١٠ - ١٢ .

(٢) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية ص ٩٢ - ٩٣ .



٣ - ولأن فصل الدين عن الدولة في تاريخ أوروبا كان في عصر نهضتها الكبرى ، ولقد سارت من بعده حرة طليقة تسيطر على شئون العالم وتتحكم في مصائره . أما في الإسلام فإن أزهى عصور حضارته وأحفلها بالقوة والمجد وأجداها على الإنسانية هي العصور التي قامت فيها دولته على مبادئ شريعته ، ولم يحدث الجفاء بين الدين والدولة إلا في عصور الضعف والجمود »(١) .

رابعاً : ادعاء أن الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام فيه تحقيق لصالحهما ومراعاة لهما مستقلاً أحدهما عن الآخر من غير أن يكون هناك أي إخلال أو إضرار بأي منهما ، إنما هو من أفرى الفري ، ومن أهم الحجج الباطلة التي يتمسك بها العلمانيون لترويج مبادئهم وأفكارهم في بلاد المسلمين ، لما يتضمنه هذا الفصل من مفاسد كثيرة ، ولما يترتب عليه من محاذير عدة ، أهمها :

١ - أن هذا الفصل أشد ضرراً بالإسلام من غيره من الأديان ، وذلك :

أ) لكونه لاينحصر في العبادات ، بل يعم نظره المعاملات والعقوبات وكل مايدخل في اختصاص المحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ ، فهو عبادة وشريعة وتنفيذ ودفاع . وعموم نظر الإسلام هذا لكل شأن من شؤون الدولة يُعدّ مزية له تُصعده إلى سماء الرجحان بالنسبة إلى سائر الأديان ، وتكون أمنع مانع لمبدأ الفصل .

ب) ولكونه ديناً ودولة وجنسية لمعتنقيه يُحيط بهم من كل جانب ويُزيل جميع الفوارق فيما بينهم ويُذيب كل جنسية وقومية في جنسيته ، ففيه الوحدة الاجتماعية التي تبحث عنها كل أمة لتوحيد الأقوام المختلفة ولاتجدها ، وفيه المساواة الحقيقية ؛ لافضل لأحد على أحد إلا بالتقى .

---

(١) د. صلاح الصاوي - تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية ص ١١٧ - ١١٨ بتصرف يسير .

جـ) ولكونه ينطوي على كل ماتحتاج إليه الدولة والأمة من القوانين ، فهو مستغن بنفسه عن غيره ؛ لايُدانيه في هذه الخصلة أي ملة ، فجميع قوانينه مستنبطة من الكتاب والسنة ، مستنبطة فعلاً ومدونة في آلاف مؤلفة من كتب الفقه وأصوله [(١)] .

٢ - أن فصل الدين وإقصاءه عن السياسة يؤدي إلى ضياع الأخلاق وفساد القيم ، «حيث لايمكن ادعاء وجود واسطة لصيانة الأخلاق من السقوط أفضل من الدين . ولهذا أصبح التقدم المشهود في بلاد الحضارة الجديدة مملوءاً بالفسق والفجور ، حتى إن اتساع الميدان للفسق والفجور في تلك البلاد يُعدُّ من لوازم تقدمها »[(٢)] .

٣ - أن السياسة التي تتولاها الحكومة المُتَخلِّية عن الدين لابد أن تضع الدين تحت أمر الحكومة ونهيها مع كل مايدخل تحت سيطرتها ، ومجرد هذا الوضع يُنافي عزة الإسلام الذي يَعلو ولايُعلى عليه كل المنافاة ، حتى ولو احترمت الحكومة دين الأمة ولم تمسه بشيء من الاضطهاد مع كونها قادرة عليه ؛ من حيث إن سياسة البلاد بيدها لابيد الدين ، ولاشك أن هذا الموقف بمجرده يمس كرامة الدين ، هذا فضلاً عن أن السائس كثيراً مايبغي على المسوس والسَيِّد على المَسُود[(٣)] .

٤ - أن فصل الدين عن السياسة أشد ضرراً وأكثر مفعولاً من فصل الدين عن الأمة ، لسبب واضح ، وهو أنه في الغالب « أن الحكومة تستطيع التأثير في

---

(١) انظر : مصطفى صبري - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين جـ ٤/ ص ٢٩٥ ، ط الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

(٢) المرجع السابق جـ ١/ ص ١١ .

(٣) انظر : المرجع السابق جـ ٤/ ص ٢٩٣ .



الأمة ، ولاتستطيع الأمة التأثير في الحكومة مادامت خاضعة لحكمها ، فليس فـي مقدور الأمة التأثير في حكومتها غير تغييرها ، فإذا لم تغيرها أو عجزت عن تغييرها فلا شك في تأثير الحكومة فيها وتمشيتها على هواها وتنشئة أبنائها على مبادئها ؛ دون تأثير من الأمة في الحكومة »[1] .

٥ - وعلى فرض أن الحكومة المُتحللة من قوانين الإسلام لم تُكره الأمة ولم تَحثها على هجر الدين وإهماله ، بل ألقت حبلها على غاربها في مراعاة الأحكام الشرعية ، فإن هذا يُتيح للفسقة هُتَّاك الآداب والحرمات فرصة للجري في طرق الشهوات ، ولاسيما المترفين منهم المتصلين بالحكومة المنفصلة عن الدين ، فَيتعدّى الفساد هذه الطبقة المسماة بالطبقة العالية إلى الذين اتخذوها قدوة الحرية المستهترة ، فيعم الفجور في الرجال والسفور في النساء ، حتى يتعذر على أنصار المحافظة على الآداب الإسلامية تنفيذ مبادئهم ؛ حتى في عقر دارهم وأسرهم وخاصة النشء منها[2] .

الدعوى التاسعة :

أنه لايمكن تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر :

١ - لأن تطبيقها يؤدي إلى قيام دولة دينية ، وهذه تقود إلى الحكم بالحق الإلهي الذي لايتم إلا من خلال رجال الدين .

٢ - ولافتقاد البرامج العملية اللازمة لتحكيمها .

٣ - ولأن تطبيقها يهدد أمن الوطن ووحدته بإثارة الفتنة الطائفية .

---

(١) المرجع السابق جـ ٤/ ص ٢٩١ .

(٢) انظر : المرجع السابق جـ ٤/ هامش ص ٢٩١ .

الرد عليها :

هذه دعوى مركبة من دعاوى وشبهات عدة باطلة ، نجمل الرد عليها في النقاط التالية :

أولاً : تطبيق الشريعة الإسلامية وتحكيمها والتحاكم إليها - في نظر السلف - أمر يجب على كل فرد وعلى كل مجتمع يؤمن بالله واليوم الآخر ، وذلك لورود الكثير من الآيات في كتاب الله التي توجب تحكيم هذه الشريعة في كل شأن من شئون الحياة ، ولوجود بعض المبادئ والأسس التي تقتضي التحاكم إلى شرع الله .

أما الآيات فمنها : قوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ : ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[1]، وقوله : ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾[2]، وقوله تعالى آمراً باتباع ما أُنزل منه خاصة وناهياً عن اتباع مايخالفه ﴿ **اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ**﴾[3]، وقوله تعالى نافياً اختيار المسلم لنفسه غير ما اختاره الله ورسوله ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا**﴾[4]، وقوله تعالى منكراً على من خرج على شرعه المشتمل على كل خير والناهي عن كل شر ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[5]، وقوله تعالى مخبراً عن أن

---

(١) سورة الجاثية الآية ١٨ .

(٢) سورة المائدة الآية ٤٩ .

(٣) سورة الأعراف الآية ٣ .

(٤) سورة الأحزاب الآية ٣٦ .

(٥) سورة المائدة الآية ٥٠ .



الحكم بين العباد يرجع إليه سبحانه ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾(١).

وأما الأسس والمبادئ التي تقتضي التحاكم إلى شرع الله فمنها :

١ - تحقيق معنى العبودية لله (٢):

فلقد حدد الإسلام الغاية من خلق الإنسان بقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾(٣)، وأكد هذا المبدأ بقوله ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾(٤)، وبقوله ﷺ : « **حق الله على العباد أن يعبدوه ولايشركوا به شيئاً**»(٥)، ومعلوم أن « العبادة : اسم جامع لكل مايحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة »(٦)، وهذا يدل على أن العبادة تقتضي الانقياد التام لله تعالى أمراً ونهياً واعتقاداً وقولاً وعملاً، وأن تكون حياة العبد قائمة على شريعة الله يحل ما أحل الله ويحرم ماحرم ، ويخضع في سلوكه وأعماله وتصرفاته كلها لشرع الله متجرداً من حظوظ نفسه ونوازع هواه. فلا يكون عابداً لله من خضع لربه في بعض جوانب حياته وخضع للمخلوقين في جوانب أخرى ، قال

---

(١) سورة الأنعام الآية ٥٧ .

(٢) انظر في هذا كلاً من : الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ماخالفه ص ٥-٧، ط الرابعة ١٤٠١هـ ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض . والشيخ مناع خليل القطان - وجوب تحكيم الشريعة في شئون الحياة كلها ، وهو بحث منشور في مجلة (البحوث الإسلامية) في عددها الأول الصادر عام ١٣٩٥هـ ص ٥٧ ومابعدها .

(٣) سورة الذاريات الآية ٥٦ .

(٤) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٥) رواه مسلم في صحيحه في كتاب (الإيمان) ، باب (الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً) جـ ١/ ص ٢٣١- ٢٣٢ .

(٦) ابن تيمية - العبودية ص ٣٨ ، ط المكتب الإسلامي - بيروت .

تعالى ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[١]، وقال ﷺ : « **لايؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به** »[٢]، فلا تتحقق العبودية لله إلا إذا آمن العبد بربه ورضي بحكمه في القليل والكثير، وتحاكم إلى شريعته وحدها في كل شأن من شؤونه في الأنفس والأموال والأعراض وإلا كان عابداً لغيره، كما قال سبحانه ﴿لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[٣].

٢ - تحقيق معنى الإيمان بالله[٤]:

فالإيمان عقيدة وعمل، ولا أثر للعقيدة يدل على صدق صاحبها إلا إذا أقام سلوكه عليها ووقف عند حدودها والتزم بما فيها، وبقدر مايكون العمل تكون درجة الإيمان قوة وضعفاً وزيادة ونقصاً، والعمل بالشريعة وتحكيمها في كل شأن من شئون الحياة هو جزء من الإيمان بالله ومن لوازم توحيده وإفراده بالعبادة، ولذا علّق الله سبحانه إيمان العباد على تحكيمهم الرسول ﷺ في كل أمر من

---

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٢) أورده الإمام النووي في (الأربعين النووية) وقال : « حديث حسن صحيح، رويناه في كتاب (الحجة) بإسناد صحيح » . وذكر الحافظ ابن رجب أنه خَرَّجه أبو نعيم في (الأربعين) التي شرط فيها الصحة، ثم بسط ابن رجب الكلام في تعليله . انظر : جامع العلوم والحكم، الحديث رقم (٤١)، ص ٢٨١ ومابعدها . وأقر الألباني ابن رجب على تعليله الحديث، انظر : مشكاة المصابيح، الحديث رقم (١٦٧) جـ ١/ ص ٥٩، والسنة - لابن أبي عاصم، الحديث رقم (١٥) جـ ١/ ص ١٢ - ١٣، ط الأولى ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي - بيروت . وتعقب أحمد شاكر ابن رجب بقوله : «وعندي أن تعليله غير جيد وأن الحديث صحيح » عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير جـ ٣/ هامش ص ٢١٢، ط عام ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، دار المعارف بمصر .

(٣) سورة النحل الآية ٣٦ .

(٤) انظر : مناع القطان - وجوب تحكيم الشريعة ص ٦٠ - ٦٢ .

أمورهم وأقسم بنفسه على ذلك ، ولم يكتف في إثبات الإيمان لهم بهذا التحكيم المجرد ؛ بل اشترط لاعتبارهم مؤمنين أن ينتفي عن صدورهم الحرج والضيق من قضاء الرسول وحكمه مع الرضا والتسليم لذلك الحكم ظاهراً وباطناً ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾[1] .

إن حقيقة الإيمان هي التصديق القلبي الذي يظهر أثره في السلوك العملي ، ودعوى الإيمان باللسان مع التولي والإعراض عن تحكيم الشريعة دعوى كاذبة ، إذ لايجتمع الإيمان مع عدم تحكيم شريعة الله ، ولذا يقول تعالى عن المنافقين ﴿**وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ**﴾[2] .

٣ - قطع دابر الفساد والفتن والخصومة :

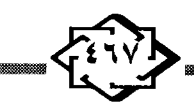
فمن المسلم به أنه لايمكن لأي أمة أن تعيش بلا قوانين تحكمها وتنظم شؤونها ، فإذا نبذت الأمة شرعة الإسلام وقوانينه المنصوص عليها في الكتاب والسنة ، فإنها بلا شك ستأخذ بالقوانين التي هي من وضع البشر ، وعندئذ ستقع في سلسلة طويلة من الفتن والشرور والمفاسد ، وذلك لاشتمال تلك القوانين الوضعية البشرية على الكثير من النقائص التي تُوصم بها وتُثبت عدم صلاحيتها للتطبيق وعدم كفايتها في مجال التشريع[3]، هذا فضلاً عن وجود الموانع التي تحول دون العمل بها في البلاد الإسلامية .

---

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٢) سورة النور الآية ٤٧ .

(٣) راجع - للاطلاع على جانب من هذه النقائص والعيوب - كتاب (المدخل لدراسة النظم الإسلامية) للدكتور محمد رأفت سعيد ص ٢٤ ومابعدها .



ولذلك كله أجمع العلماء على كفر من أبى التحاكم إلى شرع الله ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « والإنسان متى أحل الحرام المجمع عليه ، أو حرم الحلال المجمع عليه ، أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء »(١) .

ويقول ابن القيم : « إن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين ؛ الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم ، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنه عصياناً ، مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر ، وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخير فيه مع تيقنه أنه حكم الله فهذا كفر أكبر »(٢) .

ويقول سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ : « إن من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة مانزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين في الحكم به بين العالمين والرد إليه عند تنازع المتنازعين ؛ مناقضة ومعاندة لقول الله عز وجل : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾(٣) »(٤) .

ويقول سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز : « أجمع العلماء على أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله ، أو أن هدي غير رسول الله ﷺ أحسن من هدي الرسول ﷺ فهو كافر ، كما أجمعوا على أن من زعم أنه يجوز لأحد من

(١) مجموع الفتاوى جـ٣/ ص ٢٦٧ .
(٢) مدارج السالكين جـ١/ ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .
(٣) سورة النساء الآية ٥٩ .
(٤) تحكيم القوانين ص ٥ ، ط الأولى ١٤١٩هـ ، دار القاسم للنشر - الرياض .

الناس الخروج على شريعة محمد ﷺ أو تحكيم غيرها فهو كافر ضال »[1] .

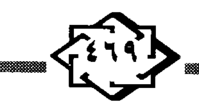
ثانياً : إن مصطلح « الحكومة الدينية أو الثيوقراطية التي تحكم بالحق الإلهي » مصطلح أجنبي وفد إلى المسلمين من قبل الغرب ، وبدأ يطفو على الساحة إثر تصاعد الحركة الإسلامية المطالبة بالعودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة .

ولم يرد هذا التعبير في كلام أو مؤلفات أي فقيه مسلم ممن عُنوا بمجال الحكم ومقوماته ، وإنما تحدث علماء الإسلام عن مواصفات الحكومة التي تلتزم بالإسلام وتطبق شرع الله على عباده ، وقد أثار هذا التعبير - عن جهل أو سوء قصد في الغالب - من كانت دراستهم لأوروبا والنصرانية وتاريخها أكثر من اطلاعهم على تاريخ أمتهم ومبادئ دينهم وتشريعاته ، لذلك ما إن سمعوا بالدعوة إلى تطبيق الشريعة حتى تراءى في أذهانهم حال السلطة البابوية في القرون الوسطى يوم كان البابوات والقسس يحللون مايشاءون ويحرمون مايشاءون ، ويُدخلون الجنة من يريدون ويقذفون في النار من يكرهون، ويمنحون الناس صكوك الغفران والحرمان حسبما يشتهون ، ويضفون على أنفسهم هالة من القداسة لا تليق إلا بالخالق جل وعلا .

ولما تراءت لهم هذه الصورة المكروهة من حال رجال الدين النصراني ظنوا - جهلاً أو تجاهلاً - أن الحكومة الإسلامية التي تطبق شرع الله ستكون حالها كحال تلك الحكومات النصرانية الفاسدة ، وأغلب الظن أن مثيري هذه الدعوى لايجهلون الفرق الشاسع بين الحكومة الإسلامية وحكومة الكنيسة النصرانية فهو أوضح من الشمس لذي عينين ، ولكنهم يحاولون عن سوء قصد إيهام السذج والبسطاء بهذا الوهم الساقط لكي ينفروا الناس من تطبيق الشريعة في هذا العصر .

---

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة جـ ١/ ص ٢٧٤ ، ط عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ، دار أولي النهى - الرياض .



إن الحكومة الدينية بصورتها الكهنوتية الكنسية لا وجود لها في الإسلام على الإطلاق، لأن الله عز وجل سَوَّى بين الناس جميعاً من ناحية الحقوق والواجبات ، ولم يجعل للتفاضل ميزاناً إلا تقوى الله ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾(١) .

فلا فرق في الإسلام بين العالِم بالدين أو الفقيه وبين مسلم آخر من عامة الناس ، فلا يملك العالم حق التحريم والتحليل من ذات نفسه ، ولا يملك حق إدخال الناس الجنة أو النار ، بل أعظم الخلق وسيد ولد آدم النبي الموحى إليه يقول لابنته فاطمة أحب الناس إليه : « **يافاطمة بنت محمد سليني ماشئتِ من مالي لا أغني عنكِ من الله شيئاً** »(٢) . كما أنه ﷺ وهو رئيس الدولة والمشرع القاضي لم يؤاخذ الناس بعلمه وبما يخبره الله به من حالهم ، بل يأخذهم بظواهرهم ، فهو يقول : « **أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله** »(٣)، ولم يقتل أحداً من المنافقين بالرغم مما سببوا له من الأذى العظيم حتى اتهموا زوجته - أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها - بالإفك المبين .

وعلى هدي النبي ﷺ سار خلفاؤه الراشدون وصحابته المهديون ومن تبعهم بإحسان من علماء الإسلام وحكام المسلمين ، فلم يَدَّعِ أحد منهم ما ادعاه رهبان النصارى وحكامهم باسم الحق الإلهي المزعوم (٤) . (٥)

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٣ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الوصايا) ، الباب (١١) ، الحديث رقم (٢٧٥٣) جـ٥/ ص ٣٨٣ .

(٣) سبق تخريجه في ص ٤٤١ من هذا البحث .

(٤) انظر : عمر التلمساني - الإسلام والحكومة الدينية ص ٣ - ٥ ، ط عام ١٩٨٥م ، دار النشر والتوزيع الإسلامية - القاهرة .

(٥) من الموضوعية أن أذكر هنا أنه قد يحدث - أحياناً - أن تكون لبعض المنتسبين للعلم الشرعي سطوة معينة ، فيحاولون التحكم في مسيرة مجتمعهم وفق مايخدم مصالحهم =

إن مفهوم الحكومة الدينية الثيوقراطية الذي فرضته الكنيسة على أوروبا وكما فهمه الغرب مفهوم استبدادي متغطرس ، فيه من السيطرة والنفوذ والفساد والانحلال والتظاهر الكاذب والترف المتناهي ماجعل صورته أقبح صورة ، وجعل صورة الدين وأهله صورة الإرهاب والكذب والاستبداد . فهل يستطيع أحد أن يزعم تحقق هذه الصورة في الحكومة الإسلامية الأولى أو مابعدها ؟ وهي التي كانت أقرب الناس إلى الدين وأكثر تمسكاً به وأشد حزماً في تطبيق نظامه ؟!! .

إن الحكومة الإسلامية التي تطبق شرع الله لاتَدَّعي أنها تشرع للناس الحلال والحرام، بل تُقَدِّر أن التحريم والتحليل ليس إليها ولكنه لله ، وأنها لاتملك إدخال أحد في الجنة أو قذفه في النار . والحاكم الذي يطبق شرع الله يعتقد أن مسئوليته أمام الله أضعاف مسئولية أي فرد من رعيته ، فهو إذا جار أو ظلم أتعسهم حظاً يوم القيامة ، وإن استقام وعدل فهو أوفرهم حظاً يوم الحساب ، وليس من حق الحكومة الإسلامية أن تقتل أو تُعذِّب أحداً أو تصادر أو تستولي على مال أحد إلا في حدود ماشرع الله [١] ، ولاتَدَّعي أنها تمارس أعمالها بتفويض إلهي يجعل من تصرفاتها حقاً وصدقاً لاخطأ فيها ولاريب ، بل هي مقيدة بقيود ومحكومة بضوابط لايمكنها الخروج عليها ؛ مقيدة بالدستور الإلهي (الكتاب والسنة) ، وملزمة بالنزول على أحكامه ، فهي بذلك ليست من نوع الحكومات المستبدة المطلقة من كل قيد . ولو كانت حكومة « ثيوقراطية » لكان للخليفة أن يفعل

= ونمط الحياة الذي اعتادوه ، ظناً منهم أنه الموافق للحق ، وينسبون هذا التحكم إلى الإسلام ، ولكن هذا - بالإضافة إلى قلة حدوثه - لايبرر مطلقاً لأصحاب الاتجاه العلماني الإدعاء بأن تطبيق الشريعة يؤدي إلى قيام حكومة دينية ثيوقراطية تحكم بالحق الإلهي .

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .



مايشاء ويترك مايشاء ، ولكن الخليفة وكل حاكم إسلامي مقيد بما وردت فيه نصوص الكتاب والسنة .

ثم إن الحكومة المسلمة حكومة « شورى » ، فقد فرضها الله على المسلمين وجعلها عماداً لحياتهم العامة ، ولو كانت الحكومة الإسلامية حكومة ثيوقراطية لما كانت الشورى ، ولما ألزم الله رسوله « المعصوم » أن يشاور المؤمنين في الأمر وهو في غنى عن مشاورة البشر بالوحي الإلهي ، ولما ألزم الرسولَ نفسه نتائج الشورى المخالفة لرأيه الخاص ، كما فعل في غزوة بدر وأحد وغيرهما من المواقف (١) .

إذن : فالحكومة الثيوقراطية بوصفها السابق حكومة خاصة بالنصارى وكنائسهم ، ولاعلاقة للإسلام والمسلمين بها . وإذا كان القصد من وصف الحكومة التي تطبق شرع الله بأنها دينية لكونها تطبق شريعة أو نظاماً مصدره الدين ؛ فما ذلك بشيء يبرر الاعتراض أو الاستنكار .

ثالثاً : إن تحكيم الشريعة الإسلامية أمرٌ لايخص فرداً معيناً أو جماعة معينة حتى تكون هي المختصة بأمره والمطالبة بوضع البرامج لتنفيذه ؛ إنه أمر كل مسلم ، فكل مسلم يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله مطالب أمام ربه بتحكيم الشريعة الربانية . وينبغي أن يكون تطبيق الشريعة هو المظلة التي يقف تحتها كل من يتلفظ بالشهادتين ، والتي في ظلها تفكر الأمة المسلمة ، وفي ظلها تستعرض برامجها .

لقد جعل الله التحاكم إلى شريعته محكاً للإيمان ، شأنه شأن الاعتقاد بوحدانية الله ، وتوجيه كل أنواع العبادة له وحده بلا شريك ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ**

---

(١) انظر : عبدالقادر عودة - الإسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٠٠ - ١٠٣ ، ط عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .



اللَّهُ ﴾(١) ، **﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾**(٢) ، **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾**(٣) .

وكما أن الإيمان بالله الواحد مسئولية كل مسلم على الإطلاق لامسئولية بعض الناس دون بعض ، وكما أن توجيه العبادة لله وحده بلا شريك مسئولية كل مسلم على الإطلاق لامسئولية بعض الناس دون بعض ، فكذلك التحاكم إلى شريعة الله هو مسئولية كل مسلم على الإطلاق وليس مسئولية بعض الناس دون بعض .

والأصل في حياة هذه الأمة أن تكون الشريعة الربانية هي الحاكمة فيها ، دونما حاجة لأن يُطالب بذلك فرد منها ولاجماعة ، لأنها إلزام رباني لايتوقف على مطالبة أحد أو عدم مطالبته ، إنما يقوم به المؤمنون تعبداً واحتساباً ، ولايملكون ألا يقوموا به ، لأنهم إن رفضوه فإنهم يخرجون بذلك من أصل الإسلام ، وكذلك إن رضوا بتحكيم شريعة غير شريعة الله .

وإذا كان الأمر الواقع اليوم أن هناك مطالبة بتحكيم الشريعة ، فسبب ذلك أن الغزو الصليبي قد قام بتنحية الشريعة عن الحكم في البلاد الإسلامية التي دنستها قدماه ، واستكانت الأمة لما أحدثه الغزو الصليبي فترة من الوقت ، ثم قام دعاة وجماعات من الأمة بالدعوة إلى إعادة الأمور إلى أصلها الذي كانت عليه قبل ذلك الغزو الغادر ، وتحملوا مسئولية الجهاد في هذا السبيل . ولكن ليس معنى هذا أن يكونوا هم المسئولين وحدهم عن هذا الأمر ، فيُطالَبوا وحدهم بإنجاز

---

(١) سورة محمد الآية ١٩ .

(٢) سورة النساء الآية ٣٦ .

(٣) سورة النساء الآية ٦٥ .



مايجب على الأمة بأكلمها أن تقوم به ، ولامعناه أن يعلق تحكيم الشريعة على تقديم هذه الجماعات برنامجاً للتنفيذ ، فضلاً عن أن يقوم في هذه الأمة من يعلن جهاراً أنه لايوافق على تطبيق الشريعة (١) .

إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة ليست برنامجاً حزبياً تطرحه فئة محدودة على أرض الوطن ، إنها إرادة هذه الأمة والدين الذي يستمسك به الكافة ، فهي فوق الأطر الحزبية والتنظيمات السياسية والخلافات المذهبية . والدولة الإسلامية مسئولة أمام الله عز وجل عن أن تقيم هذا الدين وأن تُجيِّش له الطاقات وتُعد له الرجال ، وأن توظف كل إمكاناتها المادية والبشرية لإقامته على وجهه كما أمر الله .

أما مشروعات القوانين فلعل من نافلة القول أن نذكر أن لدى المسلمين منها الآن مشروعات متكاملة لقوانين إسلامية على كافة مذاهب الفقه الإسلامي .

إن الجامعات الإسلامية ومراكز البحوث والمجامع الفقهية ودور الفتوى في العالم الإسلامي رصيد هائل للدعوة إلى تطبيق الشريعة ، وهي تملك من البحوث والدراسات العلمية الجادة في مختلف المجالات والكفاءات المتخصصة مايفوق الحصر ، فهل يصح مع ذلك أن يقال : إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة دعوة عاطفية تفتقد البرامج التفصيلية والكفاءات العملية ؟ أليس هذا غمطاً للأمة كلها واتهاماً لجميع مؤسساتها وجامعاتها بالعقم والسلبية والقصور ، بل وبالخيانة وإضاعة الأمانة ؟ .

إن ماكُتب في مجال الاقتصاد الإسلامي من الدراسات والبحوث الإسلامية المتخصصة رغم حداثة العهد بالكتابة في هذا المجال يبلغ بضع مئات

---

(١) انظر : محمد قطب - العلمانيون والإسلام ص ٨٦ - ٨٨ ، ط الأولى ١٤١٤هـ ، دار الوطن - الرياض .

وفق التقرير الذي قُدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة قبل مايزيد على سبعة عشر عاماً ، ترى كم بلغ عددها الآن ؟ ، وماعدد الدراسات المتخصصة في المجالات الأخرى التي لايزال المتخصصون فيها يكتبون منذ أمد بعيد ؟ .

إن الأزمة التي تواجه الدعوة إلى تطبيق الشريعة ليست أزمة برامج وتفصيلات ، وإنما هي أزمة إرادة سياسية قادرة على التغيير واتخاذ القرار ، ولو وُجدت هذه الإرادة لتحولت كل كفاءات الأمة ومؤسساتها إلى جنود في معركة التطبيق ، ولتحولت القيادة السياسية إلى غرفة عمليات تشرف على ذلك كله ، تحث الخطى وتوجه المسار(١) .

رابعاً : التعلل بشبهة إثارة تطبيق الشريعة للفتنة الطائفية مردود من عدة وجوه(٢) :

الوجه الأول : إن وجود الأقليات في بلاد المسلمين ليس جديداً ، فمنذ عهد النبي ﷺ وإلى يومنا هذا توجد أقليات ، ولم يكن هذا حائلاً دون تنفيذ أمر الله وتطبيق شرعه ، بل حذر الله عز وجل نبيه محمداً ﷺ من أن يترك جزءاً من حكم الله لأجل تلك الأقليات اليهودية - بل الأكثرية اليهودية في المدينة آنذاك - محاباة لهم ومسايرة لرغباتهم فقال سبحانه ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ** . . . ﴾(٣) الآية ، وأخبر الله نبيه أنه سبحانه لو

(١) انظر : د . صلاح الصاوي - المواجهة بين الإسلام والعلمانية ص ١٤٢ - ١٤٤ .

(٢) انظر في هذا كلاً من : د. صلاح الدين الصاوي - تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية ص ١٦٣ ومابعدها . وعبدالله الزايدي - تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر ومعوقاته ص ٦٠٤ ومابعدها .

(٣) سورة المائدة الآية ٤٩ .

شاء لجعل الناس أمة واحدة ، ولكنه جعل لكل منهم طريقاً ومنهاجاً وجعلهم مبتلين مختبرين فيما آتاهم من الدين ، فلا يجوز التساهل في شيء من الشريعة لتجميع المختلفين في المشارب والمناهج ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾[١] .

الوجه الثاني : أنه لايقبل شرعاً ولاعقلاً ولاعرفاً أن تتخلى الأغلبية عن هويتها ومقدساتها وحضارتها طلباً لمرضاة الأقلية ، ولاسيما إذا كانت هذه المقدسات لامساس لها بالحقوق الأساسية المشروعة لهذه الأقليات . أرأيت لو حدث العكس وكان المسلمون هم الأقلية ، هل يُقبل منهم أن يطلبوا إلى الأكثرية التنازل عن هويتهم ومقدساتهم طلباً لمرضاتهم ؟ .

الوجه الثالث : أن الشريعة الإسلامية تكفل للأقليات حرية الاعتقاد كاملة ، فلا تمسها في عقيدتها ولافي عبادتها ، ولافي أحوالها الشخصية [٢] ، فهذه كلها تجري وفق عقيدة كل أقلية ، بدون تدخل من الدولة إلا في حدود الحماية المفروضة لجميع العقائد - على رأي البعض - شأنها شأن العقيدة الإسلامية في هذا النظام[٣] .

فهم يُدعون إلى الإسلام لكن لايكرهون عليه ، قال تعالى : ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[٤] ، وقال :

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٨ .

(٢) راجع : القضاء في الإسلام - للدكتور عطية مصطفى مشرفة ص ١٣٢ ومابعدها ، ط الثانية ١٩٦٦م ، شركة الشرق الأوسط .

(٣) انظر : سيد قطب - دراسات إسلامية ص ٢٣٧ ، ط عام ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ، دار الشروق - بيروت .

(٤) سورة النحل الآية ١٢٥ .

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1]. فحرية العقيدة حق مقرر مضمون في الشريعة للذميين ، ولو لم يكن الأمر كذلك لما شُرع عقد الذمة ولما جاز ، لأن عقد الذمة يتضمن إقرار الذمي على عقيدته وعدم التعرض له بسبب ديانته[2] .

الوجه الرابع: أنه فيما عدا الولايات التي يُعتبر الإسلام شرطاً فيها لانعقادها ؛ تُفتح أمام الذميين كافة الأبواب للمشاركة الكاملة في بناء الوطن الإسلامي ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين سواء بسواء ، وصيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم حقوق معتبرة لامماراة فيها ولاجدال ، ويمكن أن تصدر في شئونهم وثيقة خاصة ينص فيها على مركزهم القانوني في المجتمع من حقوق وواجبات إن هم رغبوا في ذلك وتكون ملحقة بالدستور ، وتتمتع بنفس القوة التي يتمتع بها ، ولهم أن يشترطوا مايشاؤون من ضمانات لكفالة حقوقهم المشروعة وعدم المساس بها من أحد من الناس ، ثم يعيشون بعد هذا كما عاش أجدادهم في البلاد الإسلامية ؛ ولمدة تزيد على ثلاثة عشر قرناً من عمر الزمان في ظل تحكيم الشريعة؛ آمنين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ومعابدهم ، لم تمتد إليهم يد بسوء ، ولم يُكرهوا كما أُكره المسلمون في الأندلس قديماً على تغيير دينهم ، وكما يكره المسلمون على ذلك في البوسنة والهرسك وكوسوفا وغيرهما حديثاً . ولو أن المسلمين في الشرق توجهوا إلى شيء من ذلك لما بقي نصراني واحد إلى اليوم في البلاد الإسلامية .

وفي كل ماسبق دلالة ظاهرة على أن الحريات الدينية لغير المسلمين لن تُضار ، وأمن الوطن ووحدته لن يُهدد من جَرَّاء تطبيق الشريعة الإسلامية كما صَوَّر ذلك المرجفون من العلمانيين أعداء الدين .

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٦ .

(٢) انظر : عبدالكريم زيدان - أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص ٩٥ ، ط الثانية ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م ، جامعة بغداد - العراق .

الفصل الثاني

الاتجاه الماركسـي

- حسين مروة.
- الدكتور طيب تيزيني.
- محمود أمين العالم.
- عبدالله العروي.
- الدكتور محمود إسماعيل.



الفصل الثاني
الاتجـاه الماركسـي

توطئـــة :

تحدثنا فيما سبق عن الاتجاه الماركسي بوصفه أحد الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي(١) ، وعرفنا أنه اتجاه فكري فلسفي مادي يقوم على اعتبار المادة أساس كل شيء ، ويفسر أحداث التاريخ الإنساني بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي ، وأنه منسوب إلى الماركسية التي وضع أسسها الفكرية النظرية كارل ماركس ، بمساعدة صديقه الحميم فردريك انجلز .

وينطلق الماركسيون - في تناول السلفية ومنهجها - من المادية التاريخية ، ومن ثم فهي لديهم إفراز لعصور الإقطاع والرجعية ، لايمكن أن تتناسب وهذا العصر ، ولايمكن إجراء الرقي والتقدم إلا بإزالتها وإحلال تصوراتهم وقيمهم محلها .

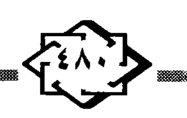
كما أن السلفية تعني لديهم : الإرتداد إلى الماضي والتشبث بأصول سابقة في عصور لاحقة ، وعليه فكل قراءة للواقع أو للمستقبل تريد أن تقيمه على مرجعية سابقة - لم تنبثق من هذا الواقع - فهي قراءة سلفية(٢) .

وللسلفية معنى مطاط عندهم يستغرق كل التيارات الإسلامية من أقصى الأجنحة المتطرفة كجماعة التكفير والهجرة ؛ إلى الجمعيات الرسمية ؛ إلى مجرد

---

(١) وذلك في التمهيد ص٧٨ ومابعدها ، حيث تحدثنا عن المراد بالاتجاه الماركسي ، وأسس الماركسية ، وانتشارها في أوروبا وفي بعض أقطار العالم الإسلامي ، وأبرز المنادين بها ومطبقي مبادئها .

(٢) انظر : د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٣٤ .



الانتماء العاطفي، مادام لايوافق منهجهم التغريبي . ومفهوم المنهج السلفي - عندهم - هو: مناهج كل الاتجاهات والمدارس الإسلامية التي تُوقِّر التراث وتُجل الكتاب والسنة وترى حتمية الاحتكام إليهما .

وقد اتجه كثير من الماركسيين العرب إلى إجراء العديد من الأبحاث والدراسات التي تعالج قضايا الفكر في التراث العربي الإسلامي وفق المنظور الماركسي ، وثمة ملاحظات أولية حول هذه النوعية من الأبحاث والدراسات ، منها [(١)] :

أولاً : أن هذه الأبحاث والدراسات قد شهدت كثافة واضحة وإلحاحاً مستمراً مع نمو ظاهرة الصحوة الإسلامية الجديدة ، وبدء اتجاه أجيال الإسلام الناشئة نحو أصالتها وتراثها ودينها القويم ، تستلهم منه هويتها أولاً ، كما تأخذ منه عقيدتها وأصول مناهجها وقيمها ورسالتها التاريخية .

ثانياً : الاتجاه الواضح لهذه الأبحاث نحو النماذج المنحرفة في التراث كمواقف وكشخصيات، ومحاولة إبرازها - تاريخياً / اجتماعياً - بوصفها المسار الإسلامي الصحيح ؛ الثوري المستنير الذي كبتته وطمست معالمه المستنيرة القوى والسلطات الإقطاعية اليمينية الرجعية الجائرة ، حتى أصبحت أحداث مثل : ثورة القرامطة ، أو ثورة الزنج ، أو حركات الباطنية ، وكذلك شخصيات مثل : الحلاج ، والسهروردي ، وابن الراوندي ، وإخوان الصفا ، أصبحت هي المدارات التي تجتذب مجهودات عامة هؤلاء الباحثين في محاولات مضنية لتجميل قبحها وستر عيوبها ، ومنحها الريادة التراثية الكاذبة .

ثالثاً : لجوء أصحاب هذه الأبحاث والدراسات إلى اتخاذ مساحة واسعة من

---

(١) انظر : جمال سلطان - الغارة على التراث الإسلامي ص ٩٩ - ١٠٩ ، ط الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م ، دار الجيل - بيروت .

التاريخ الفكري الإسلامي موضوعاً للبحث ، بحيث يصبح من التعنت الظاهر والتكلف الجلي صياغة إطار تاريخي - اجتماعي مضبوط ، ومبني على أسس علمية دقيقة تعتمد البحث المراجعي والوثائقي الصحيح ، مما يجعل الإطار التاريخي - الاجتماعي مليئاً بنقاط الفراغ ، أو « فَجَوَات» تاريخية مظلمة ، فيلجأون إلى حشوها وملئها بافتراضاتهم الشخصية ، والتي هي - غالباً - نوع من الهيمنة الأيديولوجية الماركسية على التاريخ الإسلامي ، أملتها روح التكبر على تجزيئ العمل واحترام محدودية الجهد وموضوعية البحث .

رابعاً : أن هذه الأبحاث للماركسيين العرب إنما تنزع إلى دراسة التراث الإسلامي لإجراء عملية التشويه على معطياته ، أو تزوير حقائقه حتى تبدو على غير ماكانت عليه ، أو محاولة تطويعه بحيث يبدو متلائماً مع الفكر الماركسي ، جاهدين لخداع الأمة في تراثها ، لكي يُقنعوا الناس بأن الماركسية لم تكن غريبة عن تراث الإسلام .

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه من الكُتَّاب والمفكرين المعاصرين ممن لهم موقف من المنهج السلفي مايلي :

١ - حسين مروة : أحد أقطاب الماركسية في العالم العربي[(١)] ، والمتحمسين لمنهجها ومبادئها [(٢)] ، والمناصبين العداء للمنهج السلفي وأهله .

فنراه يمجد الرؤية الماركسية للتراث العربي الإسلامي ، وينافح عنها كثيراً في كتبه ودراساته ، وهي الرؤية المعتمدة على المادية التاريخية التي « تنطلق في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه من نظرتها للعلاقة الجدلية القائمة موضوعياً بين أفكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الأدب

---

(١) **سبقت ترجمته في** ص ٨٧ من هذا البحث .

(٢) ارجع **إلى ص** ٨٧ - ٨٩ من هذا البحث .

والفن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في إنتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط »(١) ، ويقول بهذا الصدد - على سبيل المثال - : « من خصائص المادية التاريخية في العلم الماركسي أنها ليست منهجاً لتفسير التاريخ ؛ لتفسير العالَم فحسب ، بل هي كذلك منهج لتحويل التاريخ ؛ لتحويل العالَم ، خلافاً لما كانت تضعه الفلسفة من مهمات لها قبل الفلسفة الماركسية . من هنا قال ماركس بصدد كلامه على فيورباخ : إن الفلسفة كانت تفسيراً للعالم ، وهي الآن تحويل للعالم. كان البحث يجري في تفسير العالم الروحي - المثالي - أما الآن ففي تحويل العالَم الموضوعي المادي »(٢) .

ويعتمد في تعامله ودراسته للتراث الفكري العربي الإسلامي على هذه المنهجية المادية الماركسية - التي يصفها بالمنهجية العلمية - ويرفض ماعداها من المناهج الأخرى - التي يصفها بأنها مناهج مثالية ميتافيزيقية عقيمة في حل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي الإسلامي وماضيه التراثي - . ومما قاله بهذا الشأن قوله في مقدمة كتاب (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) : «هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الإسلامي ؛ تعتمد منهجية علمية لاتزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب ، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله ، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها بمختلف مذاهبها وتياراتها على خط عام مشترك ، تحكمه رؤية آحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر

---

(١) دراسات في الإسلام - لحسين مروة وآخرين ص ٤٢ ، ط الثالثة ١٩٨٥م ، دار الفارابي - بيروت .

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ ١/ هامش ص ٣١ .



العربي - الإسلامي الوسيط ، أي : رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها ، بمعنى : أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي . ولذا بقي تاريخ الفكر العربي - الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو لاتاريخياً ، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية ، أي : بتاريخه الحقيقي الموضوعي . إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية ، واستيعاب قيمه النسبية ، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي ، وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر »[١] .

ويفسر الإسلام والتاريخ الإسلامي تفسيراً ماركسياً : فَيدَّعي أن « الإسلام في جوهره ومحتواه الواقعي ، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك كان استجابة موضوعية ؛ مباشرة حيناً وخفية حيناً لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي ، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة »[٢] . ويزعم أن كثيراً من تشريعات الإسلام الاقتصادية - كتحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة - كان الغرض منها تخفيف حدة الشقاء المادي عن الفقراء ، لا القضاء على التمايز الطبقي[٣] ، وأن « المبدأ الأساس لتشريع الإسلام هو إقرار التمايز الاجتماعي »[٤] ، ويعني به (الطبقي) .

وعقيدة القيامة واليوم الآخر هي - في نظره - إحالة للعدالة إلى الآخرة ،

---

(١) جـ ١/ ص ٥ - ٦ .
(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ ١/ ص ٣٨٠ .
(٣) انظر : المرجع السابق جـ ١/ ص ٤٥٨ .
(٤) المرجع السابق جـ ١/ ص ٣٨١ .



وهذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي ، وأما الفقراء فهم محتاجون إلى حل مشاكلهم المادية بمعالجة مادية عاجلة ، وعقيدة القيامة واليوم الآخر لاتقدم هذه المعالجة. فنراه يقول : « وإذا كان مبدأ القيامة بمفهومه الديني وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي ، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعداً للمحرومين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بديلاً عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء ، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالميهم بالعذاب الأخروي ، لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن أن تستفيد من إحالة العدالة إلى الآخرة . . . ولم يجد هؤلاء الفقراء في الوعد والوعيد بيوم القيامة مايدعوهم إلى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الإسلام ، فقد كانوا محتاجين إلى حل مشكلتهم المادية بمعالجة مادية عاجلة »(١) .

ويزعم أن دوافع حركة الفتح الإسلامي كانت مادية أكثر منها دينية ، تتمثل في :

١ - كثرة سكان الجزيرة العربية - يومئذ - وقلة الطعام فيها ، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخلل .

٢ - سيطرة الجفاف على الجزيرة العربية ؛ مما جعلها قليلة الماء والعشب ، وحرم أهلها وفرة الغذاء ، وماشيتها وفرة العلف ، فتطلب ذلك الخروج - في حركات الفتح - بحثاً عن وفرة العيش في البلدان الخصبة خارج الجزيرة .

٣ - وجود فئة من كبار التجار العرب وقت ظهور الإسلام ، وتطورها بوتيرة متسارعة ضاق النطاق الداخلي عن استيعابها ، بحيث أصبح من ضرورات تطورها أن تتوسع خارج الجزيرة(٢) .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر : المرجع السابق جـ١/ ص ٤١١ - ٤١٢ ، ٤٤٩ .

ويزعم « أن التسامح الديني الذي اتبعه الفاتحون كانت له قاعدة مادية ، هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام ، لكي لاتقل موارد ضريبة (الجزية) التي فرضت على غير المسلمين »[١] . كما يزعم أن ولاة عثمان ابن عفان رضي الله عنه - الذين يمثلونه - في الأمصار الممتدة إليها سلطة الخلافة ، صرفوا أكبر اهتمامهم إلى الإثراء الشخصي بطرق اعتباطية ، كاغتصاب أراضي الآخرين ، وكفرض الضرائب الثقيلة على السكان ، مما أدى إلى قيام ثورة كبيرة على أيدي « فريق من البسطاء وعلى شكل وفود قدمت إلى مكة والمدينة من مختلف الأمصار ، لتعرب عن احتجاجها إلى الخليفة عثمان ، وتطلب إليه التنازل عن منصب الخلافة ، فلما رفض ذلك حاصرته هذه الوفود في داره حتى لقي مصرعه »[٢] .

ويسلط حسين مروة الأضواء على بعض الحركات الفكرية الثورية المنحرفة في التاريخ الإسلامي التي نخرت في جسد الأمة الإسلامية ، كحركة البابكيين وحركة الزنج وحركة القرامطة ، ويُمجِّدُها بوصفها حركات ثورية جماهيرية تحررية قامت ضد طغيان القوى الإقطاعية والبرجوازية ، ولأنها - في نظره - حركات لاقت إما تجاهلاً لها أو تشويهاً لأهدافها وأيديولوجياتها ومبادئها الاجتماعية من قِبل المؤرخين القدامى للفكر العربي الإسلامي [٣]، كما يسلط الأضواء على بعض الظواهر الفكرية المنحرفة ، كظاهرة (إخوان الصفا) الذين عُنِيَ بدراسة فلسفتهم للكشف - كما يقول - عن جوانبها الأهم المطموسة في دراسات الباحثين البورجوازيين[٤] .

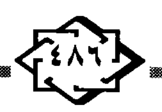
---

(١) المرجع السابق جـ ١/ ص ٤٤٩ .

(٢) المرجع السابق جـ ١/ ص ٤٦٠ .

(٣) راجع : المرجع السابق جـ ١/ ص ٦٩ - ٧١ ، و جـ ٢/ ص ١١ ومابعدها ، و ص ٣٣ ومابعدها .

(٤) راجع : المرجع السابق جـ ٢/ ص ٣٥٩ ومابعدها .



ويقارن في مسألة النظر إلى التراث وكيفية التعامل معه بين المنهج السلفي والمنهج الماركسي ؛ متجنياً على الأول ومنتقداً ورافضاً له ، وممجداً الثاني ومادحاً وداعياً إليه ، ومما قاله بهذا الشأن قوله : « أمامنا الآن موقفان اثنان حيال التراث الثقافي : موقف مستمد من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن ، وموقف مستمد من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية . الموقف الأول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده ، بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة إلى الحاضر ، مادام هذا الموقف عاجزاً عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق في فهم التراث وتقويمه من الحاضر إلى الماضي ، أي : دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر ، بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لاتعرف الانقطاع إلا جزئياً وظاهرياً فحسب »(١) .

ويقول أيضاً : « أي الموقفين نختار في النظر إلى تراثنا الثقافي ؟ هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضينا ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية إلى خارج تاريخنا وخارج معركتنا ؛ معركة التحرر والتقدم ، أم نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا شكلاً حركياً تطورياً للماضي ، ويسعى إلى إقامة الأساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية ، باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الأساسية الحاضرة ، وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري .

يبدو لنا أن ليس لنا في المسألة خيار ، فإن مسألتنا كما ظهر لنا واضحة ، إن

---

(١) دراسات في الإسلام ص ٤٧ .



الموقف الأول موقف عدمي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به أعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية ، وذلك يؤكد - من غير قصد - صحة الموضوعة القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية أصيلة متطورة ومتحررة من الأفكار والمفاهيم الرجعية ، وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله أننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا ، نرفضه وطنياً بقدر مانرفض أساسه النظري علمياً ، يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا أنه الموقف الذي يتوافق كلياً مع قضية كفاحنا الوطني ، بقدر مايتوافق أساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري ، فيتعين أن نأخذ به في النظر إلى تراثنا »[1] .

ويقول أيضاً في موضع آخر : « هناك اتجاهان في هذا الموضوع ، أولهما : يقدس الماضي لذاته لأنه الماضي وحسب ، لذلك يأخذه باطلاقه ؛ يأخذه جملة واحدة بكل مافيه من محتويات وأشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصيرورته ، مما كان كابحاً أو عائقاً لهذه الحركة التاريخية .
والاتجاه الثاني : اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي ، بل ينظر إليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي ، دون أن يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى بأشكال وظاهرات خاصة ، وفقاً لخصائص المجتمع المعين في عصر معين ، وفي ظروف اجتماعية معينة ، وبهذا المقياس تجري عملية النقد للتراث ، أي : عملية الاستكشاف والتقويم التي تعتمد النظر في المحتويات والظاهرات والأشكال التراثية على أساس رؤية كل منها في مكانه، من حركة التطور والصيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها . . .

أما المنهج المتبع في عملية إحياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقاً لاختلاف

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩ - ٦٠ .

الاتجاهين السابقين ، فهناك المنهج الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محضة ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد ، ومن شأن هذا المنهج أن يكون الماضي نفسه مقياساً للحاضر ، بحيث يؤدي الأمر إلى نقل حالة السكون والجمود إلى الحاضر وإضفاء الروح السلفية عليه ، حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزاً عن الارتباط بروح المعاصرة ؛ مقفراً موحشاً لاتسكنه حوافز التخطي وتطلعات المستقبل ، وأخيراً : يؤدي هذا المنهج إلى الوجهة نفسها التي يتوجه إليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المعادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية ، وهناك مقابل ذلك منهج النظر في التراث انطلاقاً من الحاضر ؛ بمعنى : أن قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الأساسية الملحة هي التي تدفعنا إلى البحث في التراث ، لاكتشاف عناصر الأصالة فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ، ومدى استمراريتها الحركية التي يمكن أن تتفاعل موضوعياً مع واقعنا الثوري الحاضر»[١] .

ويقول كذلك في موضع ثالث : « إن السمات العامة لصورة التراث في المنهجيات السلفية هي : سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري ، ولذا يبدو المجتمع العربي الإسلامي في هذه الصورة مجتمعاً قدرياً صرفاً ، تغيب عنه فاعلية الإرادة البشرية ، كما تغيب عنه فاعلية القوى الاجتماعية الخَلاَّقة في هذا المجتمع ، أي : القوى المنتجة له حاجاته المادية ، بل لانجد لهذه القوى حضوراً في حركة تاريخه ، رغم أنها هي - في الواقع - مصدر فعل الصيرورة في حركة هذا التاريخ . إن المناهج السلفية القديمة والحديثة حين ترسم صورة التراث ، وصورة المجتمع الذي أبدع هذا التراث ،

---

(١) المرجع السابق ص ٦١ - ٦٣ ، وبحث (الموقف من التراث في الدين والفلسفة) المنشور في مجلة (الآداب) اللبنانية في عددها (الخامس) الصادر في مايو ١٩٧٠م ، ص١٣٢ .

حاملة تلك السمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع ، إنما تنتج بذلك شكلاً أيديولوجياً ينعكس فيه على نحو غير مباشر ، وبغير وعي أحياناً طابع الأيديولوجية البرجوازية العربية في الحاضر ، متداخلاً مع طابع الأيديولوجية الاستعمارية ، بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الأسس المادية لكلتا الأيديولوجيتين . أما صورة التراث كما تتكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية وأيديولوجية هذه الرؤية ، أي : أيديولوجية القوى الأساسية الثورية في حركة التحرر العربية ، فإنها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي الإسلامي تراثه الفكري . إن السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية غير المباشرة مع حركة هذا المجتمع بعينه، بمشكلاته وخصائصه التاريخية ؛ بتناقضاته وبالأشكال الفكرية المعبرة - بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية - عن أنواع الصراع الاجتماعي والأيديولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات . إننا نرى في هذه الصورة حضور القوى البشرية الفاعلة الصانعة للتاريخ ، ونرى فيها حركة التحول والصيرورة تجري وفقاً لحتميات القوانين العامة لتطور المجتمع بتفاعلها الحي مع حتميات القوانين الداخلية الخاصة بتاريخية هذا المجتمع الخاص ، ولاتجري وفقاً لحتميات غيبية قَدَرية خارج إرادة الإنسان - المجتمع . وفي الوقت نفسه نرى في هذه الصورة الواقعية للتراث ملامح من صورة الحاضر كذلك ، لأن الحاضر كائن في صورة التراث هذه ؛ بوجهين متلازمين : أولهما : وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي أضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي ، وثانيهما : وجهه المتمثل بالأيديولوجية الثورية القائمة في الأساس الاجتماعي لهذا المنهج »[١] .

ويُطري حسين مروة - في دراسته للتراث العربي الإسلامي - المعتزلة

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ ١/ ص ٢٩ - ٣٠، راجع كذلك ماقاله في صفحتي ٣٠ - ٣١ من الجزء نفسه .

ويمتدحهم بوصفهم الممثلين للتيار الثوري التقدمي المناصر للعقل والحرية ، ويذم السلفيين بوصفهم الممثلين للتيار الرجعي المعادي للعقل والنظر العقلي[١] ، فنراه يقول - على سبيل المثال - بعد حديثه عن الخلاف بين المعتزلة وعلماء السلف في مسألة خلق القرآن : « في ضوء هذا الفرق الجوهري بين موقف التيار السلفي وموقف المعتزلة ، يمكننا أن نتبين الجانب التقدمي الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة، وفي مقابل ذلك نلحظ عند السلفيين مبالغة في إنكار دور العقل ؛ إلى حد أن بعضهم لكي يلغي مكان العقل كلياً ويقطع عليه طريق التفكير في الأمور الدينية ، وفي الصفات بخاصة أخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تجسيد الإله، كالآيات التي تضيف إلى الله (الوجه) و (اليد) و (العرش) . . . ومن أبرز القائلين بمذهب التوقف عند النصوص مالك بن أنس ، وهو زعيم المذهب المالكي المنسوب إليه من المذاهب الفقهية السنية الأربعة الرئيسة »[٢] . ويقول أيضاً - عاداً نصرة الخليفة المتوكل لعلماء السلف ولمذهبهم في مسألة خلق القرآن انتكاسة للحركة العقلية والعلمية في العالم العربي الإسلامي - : « إن مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك، لم تعرقل سير تطور حركة النظر العقلي الفلسفي فحسب في العالم العربي الإسلامي ، بل الواقع المؤسف أن هذه المأساة قد أصابت الحركة العقلية - بمضمونها العام - بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب؛ منذ القرن الخامس عشر الميلادي . ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض - بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي - أن تتجه الحركة العقلية والفلسفية بخاصة اتجاهاً أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر ، فقد طغت منذ

---

(١) سبق الرد على هذه الدعوى في ص ١٦٣ ومابعدها من هذا البحث .

(٢) المرجع السابق جـ ١/ ص ٦٨٧ - ٦٨٨ .



عهد المتوكل موجة النزعة السلفية المحافظة . . . ، ومع أن المتوكل كان من أظلم الخلفاء ، فقد مدحه أهل السنة واغتفروا له سوء فعاله ، لرفعه محنة سيطرة الفكر المعتزلي ، ورأى له كثير من المحدِّثين رؤى في المنام تذكر أن الله غفر له»[١] . ويقول كذلك عن سيادة المذهب السلفي - آنذاك - : إن « مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل هو سيطرة النزعة الأولى (السلفية) عقب الهزيمة السياسية التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة ، فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية ، لافي مجال بحث العقائد وحسب ، بل في مجال التشريع الإسلامي كذلك »[٢] .

ويشن حسين مروة هجوماً عنيفاً على الخليفة المتوكل لمناصرته أهل السنة ومذهبهم في مسألة خلق القرآن [٣]، كما يشن هجوماً على علماء السلف لرفضهم المنطق الأرسطي ونقدهم له ، كشيخ الإسلام ابن تيمية وتقي الدين ابن الصلاح والإمام الذهبي ، مدعياً أن مصدر هذا الرفض والنقد منهم هو الجمود الفكري والتطرف والتعصب المذهبي[٤] .

ويصم المنهج السلفي بـ (التطرف) فنراه يقول في تعريفه للمذهبية الحنبلية : هي « نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة ، وهو المذهب الأكثر تشدداً في الدفاع عن السلفية المتطرفة وفي مخاصمة الفكر المعتزلي »[٥] .

٢ - **الدكتور طيب تيزيني**[٦]: أحد رموز الاتجاه الماركسي ، وأحد كبار

---

(١) المرجع السابق جـ ١/ ص ٨٣٢ - ٨٣٣ .

(٢) المرجع السابق جـ ١/ ص ٨٣٣ .

(٣) راجع : المرجع السابق جـ ١/ ص ٨٢٨ ومابعدها ، و ص ٨٦١ ومابعدها .

(٤) راجع : المرجع السابق جـ ١/ ص ٦٠ ومابعدها ، و ص ٩٠٤ ومابعدها .

(٥) المرجع السابق جـ ١/ هامش ص ٦١ .

(٦) سبقت ترجمته في ص ٨٩ من هذا البحث .

الكتاب الماركسيين العرب المعاصرين المتحمسين للمبادئ الماركسية ولمنهجها في تفسير ودراسة التاريخ والتراث العربيين الإسلاميين ، والمناصبين العداء للمنهج السلفي وأهله .

فنراه يقرر أن « الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي - المادية الجدلية التاريخية - هو الوريث الشرعي لتراثنا العربي في عناصره التقدمية ذات الطابع المطلق ، والأخرى ذات الطابع النسبي »[١] ، وأن النظريات الاشتراكية الماركسية العلمية - كما يصفها - هي المنظار الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى التراث ، فما استقام منه لها قبلناه ، وأما مالا يستجيب منه لذلك فإنه يُعزل تاريخياً[٢] .
ومن هذا المنطلق دعا - في العديد من كتبه - إلى إعادة النظر في التراث العربي الإسلامي وتقييمه وفق الرؤية الماركسية ، وسعى إلى تطويع ذلك التراث كي يتلاءم مع الفكر الماركسي ، كما اتبع في دراسته لذلك التراث المنهج الماركسي بوصفه المنهج العلمي الذي يحقق التقدم والاستنارة، ومارس من خلال هذا المنهج التشويه المباشر وغير المباشر لحقائق التراث العربي الإسلامي ، وتزوير المواقف التراثية ، فأعلى من شأن المنحرفين وأحيا ذكرى المخربين والهدَّامين كالقرامطة والبابكيين[٣] والزنج والقدرية وأشباههم ، ولطخ الصورة المشرقة لعلماء الإسلام ؛ السائرين على المنهج السلفي .

ويرفض الاعتماد على أي نظرية أخرى غير النظرية الماركسية الإلحادية في فهم التاريخ وتفسيره ، وينتقد المؤرخين المسلمين في انطلاقهم في ذلك من رؤية

---

(١) بحثه « اليسار العربي والتراث العربي » المنشور ضمن كتاب (التراث والعمل السياسي) لمجموعة من الكتاب ص ١٤٤ ، ط عام ١٩٨٤م ، المجلس القومي للثقافة العربية .
وانظر كذلك : كتابه (من التراث إلى الثورة) ص ٤٠٨ .
(٢) انظر : من التراث إلى الثورة ص ٣٤٧ .
(٣) راجع في هذا - على سبيل المثال - ماجاء في كتابه (فصول في الفكر السياسي العربي) ص ١٦٥ - ١٩١ .

إسلامية ، ومن ذلك على سبيل المثال أنه يَعُدُّ الطبري مؤرخاً لاهوتياً ، إذ يصبح (التاريخ) في تصوره « تجسيداً للإرادة الإلهية الفاعلة كيفما اتفق ووافقها ، وذلك بمنحى تحقيق الرسالات النبوية التي تنتهي بالرسالة المحمدية ، ليحل محلها تاريخ الصحابة والتابعين»[(١)] .

ومن ذلك أيضاً قوله - على سبيل الإنكار - : « إن المسعودي في عرضه للتاريخ العالمي يبدو تأثير النظرة الدينية قوياً في معالجته لمسألة بداية الخليقة والتاريخ ، وفي معالجته للمرحلة الإسلامية »[(٢)] . كما يستنكر على الباحثين المسلمين المعاصرين رفضهم تقسيم الصحابة إلى يمين ويسار ، ويرى أن هذا الرفض يؤدي إلى تحويل « تاريخنا العربي الإسلامي على الأقل في مراحل ازدهاره الأولى إلى تاريخ للإيمان »[(٣)] .

ويمتدح - في المقابل - المستشرق الشيوعي السوفييتي (أغناطيوس كراتشوفسكي) الذي قام بإجراء دراسات حول الإسلام ، حاول فيها ضبط الفكر الإسلامي وحركة التاريخ الإسلامي وتراثه وفق رؤية ماركسية حادة ، وأرسى فيها القواعد الماركسية للنظر في التراث الإسلامي ، حيث يقول تيزيني : « وحين يدور الحديث عن الاستشراق الاشتراكي (المادي التاريخي الجدلي) لايسع المرء إلا أن يؤكد على تلك الشخصية السوفييتية اللامعة أغناطيوس كراتشوفسكي ، التي تلعب دوراً كبيراً في استقصاء جوانب متعددة من التاريخ العربي والدفاع عنه . . . »[(٤)] ، ويزعم أن الدراسات المذكورة لهذا المستشرق وأمثاله من المستشرقين

---

(١) من التراث إلى الثورة ص ٨١ ، وانظر : ص ٧٢ - ٧٣ من المرجع نفسه .
(٢) المرجع السابق هامش ص ٨٢ .
(٣) المرجع السابق هامش ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٧٣ .

الشيوعيين تشكل إسهاماً جدياً على طريق إعادة الاعتبار الحقيقي للتاريخ والتراث الإسلاميين [١].

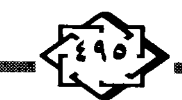
وبناء على هذه الرؤية الماركسية - المستنيرة في نظره - يهاجم حركة تدوين الفقه الإسلامي ، وهي مايسميها « قَنْوَنَة التصورات اللاهوتية الغيبية والطقوس الدينية التي لاتحصى ، مثل كيفية الصلاة ، وأهمية الدعاء ، وكيفية الاستنجاء والتيمم . . . الخ »، زاعماً أنها كانت مؤشراً إلى « تحول العلم إلى هلوسة أيديولوجية ، هي أبعد ماتكون عن العلوم الطبيعية والاجتماعية (الإنسانية) »[٢] . كما يهاجم دعوة (الأصالة الإسلامية) مدعياً أنها وهم لاوجود له ؛ ودعوة لاتاريخية ولاتراثية ، وعاداً نقد هذه الدعوة أحد مبادئه التي يؤمن بها، حيث يقول : « إن تصور الأصالة الإسلامية ذاك يُمثل أمراً خارقاً وموقفاً ميتافيزيقياً . . . ، إن نقد ذلك التصور الميتافيزيقي (اللاتاريخي اللاتراثي) عن الأصالة يمثل موقفاً مبدئياً في الجدلية التاريخية التراثية »[٣] .

ويَدَّعي أن عملية إحياء التراث من قِبَل الاتجاه الإسلامي المعاصر تُعَدُّ «سلاحاً جماهيرياً صارماً تستخدمه القوى السياسية والأيديولوجية الاقطاعية والرجعية عامة ، يداً بيد مع الغزاة الامبرياليين ، في تكريس الأوضاع القائمة وإضفاء هالة القداسة عليها»[٤] .

ويعتمد تيزيني - في منهجه العلمي المزعوم في دراسته للتراث العربي الإسلامي - إلى خلط عجيب بين حقائق التراث ، وجمع كاذب بين الحق والباطل ، حيث يذكر النبي محمداً (ﷺ) وصحابته الكرام على قدم المساواة مع

---

(١) انظر : المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق ص ٨٣٦ - ٨٣٧ .
(٣) المرجع السابق ص ٧٠٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٨٧٨ .



المنحرفين والمغموزين والمشبوهين قديماً وحديثاً ، ومع من هدموا الكعبة وسفكوا الدم الحرام في الشهر الحرام، فنراه يقول: « إننا نلح على وحدتنا التراثية مع حمورابي وأخناتون والأحناف ومحمد بن عبدالله وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري والمأمون والقرامطة والزنج ، مع القدريين وأهل الرأي المتنورين والمعتزلة ، مع الفارابي وابن الراوندي وأبي العلاء المعري وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، ومع العقول الثلاثة الكبيرة : ابن رشد وابن عربي وابن خلدون ، ومن بعدهم مع المقريزي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وعبدالرحمن الكواكبي وعمر فاخوري وزكي الأرسوزي وسلامة موسى وطه حسين »(١) .

ويشن تيزيني هجوماً عنيفاً على (السلفية) ، ويتهمها بمختلف التهم :

أ - فهي - في نظره - إقطاعية تبريرية غيبية جبرية، تنكر قوانين السببية وتناهض العلم والعقلانية ، وهي كذلك انتقائية تسعى لتزييف وطمس حقائق العناصر التقدمية في التراث العربي الإسلامي ، وإبراز تراث العناصر الإقطاعية الرجعية . فنراه يقول : « إن الأيديولوجية الإقطاعية حينما تتكلم بلسان (السلفوية) عن تراث عربي إسلامي ، فإنها تؤكد بأنها الممثل الحقيقي والوحيد له، وتسلك في سبيل تدعيم ذلك ثلاثة طرق هي :

١ - تزييف حقيقة العناصر التقدمية أو المحرضة على التقدم الموجودة في ذلك التراث باعتبارها دخيلة على هذا الأخير ، أي : ذات مصدر أو مصادر أجنبية .

٢ - تزييف تلك العناصر ، ولكن انطلاقاً من تحويلها إلى عناصر أخرى

---

(١) بحث (اليسار العربي والتراث العربي) المنشور ضمن كتاب (التراث والعمل السياسي) ص ١٤٤ . وراجع : من التراث إلى الثورة ص ١٠١٤ .



تقحم في نطاق التصور الجبري التبريري المناوئ لـ (التقدم) الاجتماعي والعلمي .

٣ - الاعتراف بوجود مثل تلك العناصر في التراث العربي الإسلامي ، ولكن مع التأكيد على أنها لم تستطع الإسهام في تكوين الحياة العقلية للمجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط خصوصاً ، وعلى ذلك فإن هذا الاحتمال ينهض على تهميش العناصر المعنية .

وفي النهاية يُراد للتراث العربي الإسلامي أن يظل التراث الذي يخدم مصالحها ، مصالح القوى الطبقية والسياسية الإقطاعية ، فتبقى هذه الأخيرة هي الوحيدة المؤهلة لأن تتكلم باسمه ، وبالتالي القَيِّمة على الجماهير والموجهة لها .

إن المعتزلة ومن قبلهم القدريون وأهل الرأي والنظر ، وكذلك المفكرون الفلاسفة الذين نحوا نحواً فلسفياً واجتماعياً مادياً وهرطقياً (أي : مناوئاً للتصورات اللاهوتية الغيبية) مثل الفارابي وأبي بكر الرازي والبيروني وجابر بن حيان وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والمقريزي ، إن هؤلاء جميعاً سوف يعلن بلسان السلفوية الرجعية بأنهم غرباء عن الحضارة العربية الإسلامية ، وإعلانهم هذا هنا يستتبع إنزال اللعنة عليهم ، أو أنه - في حالة ثانية - يعلن بأنهم من حيث الأساس في طليعة من رفع ألوية التصورات الجبرية التبريرية . أما في الحالة الثانية فتجري إدانتهم على رؤوس الأشهاد من حيث هم حفنة ضئيلة من المارقين الزنادقة الذين لايستحقون أكثر من أن ننساهم عن ظهر قلب - هذا إذا لم يُلجأ إلى موقف آخر - حينذاك ، أي : في الحال الثالثة يؤكد أولئك السلفويون أن الممثلين الحقيقيين للتراث العربي الإسلامي والجديرين بالاحترام والإحياء هم الجبريون والأشاعرة وأبو حامد الغزالي وعبدالرحمن بن الجوزي وابن تيمية الخ . . . ومن المعروف أن هؤلاء جميعاً أكدوا على عبودية الإنسان من قبل القدرة الغيبية ، ورفضوا واقع الترابط السببي في الطبيعة

والمجتمع ، محلين محله الإيمان التسليمي والمعجزة والكرامات .

هكذا يتحول التراث العربي الإسلامي كما يتضح من الحالات الثلاث النموذجية السابقة ، وعلى أيدي القوى الأيديولوجية الناحية نحواً إقطاعياً إلى تراث وحيد الجانب، تراث للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المعادية للتقدم الاجتماعي والوطني والقومي والعلمي . كل فكر يقوم على التبريرية الجبرية وعلى مناهضة العلم والعقلانية والسببية[١] هو عنصر أصيل في التراث العربي ، وكل فكر مناهض لهذا الاتجاه يُعتبر عنصراً دخيلاً عليه .

إن أيديولوجيّي الإقطاع يستخدمون كل الطرق ، مفضلين أحدها على الآخر إذا اقتضت الضرورة ، وذلك بحسب مواقعهم وإمكانات الخصم المُحَاور الثقافية التراثية والتاريخية »[٢] .

ب - والسلفية - في نظره - نزعة ماضوية ، لاتعرف من أبعاد الزمن إلا الماضي وحده ، ولاتُحسن إلا محاولة بعث الماضي بمشكلاته الفكرية وبناه السياسية ، ليتمثل في الواقع الحاضر ، فنراه يقول : « إن المسألة العقدية التي تتمحور حولها (السلفوية) تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الانطولوجي (الوجودي) والمعرفي لكل ماهو تال، ومن ثم منطلق الكشف عن الحلول الأصلية للحاضر والمستقبل، وهي - أي : تلك اللحظة - بذلك تفصح عن نفسها أيضاً بصفتها منطلق البحث والتقصي في هذه الحلول، وعلى هذا النحو تتحول اللحظة الماضية إلى الغاية الدنيا والقصوى للحياة الإنسانية . إن الماضي يبرز هنا مبتدأ وخبراً، منطلقاً وغاية لكل فاعلية، إنه بقول آخر : المخول والقادر أصلاً

---

(١) سبق النظر في هذه الدعوى ومناقشتها في ص٤٢٧ ومابعدها من هذا البحث.
(٢) من التراث إلى الثورة ص ٨٧٦ - ٨٧٧ .

على إكساب كل فعل إنساني مهما كانت أبعاده وآفاقه وبواعثه؛ اعتباره ومشروعيته. ومن هنا يتضح أن الماضوية تمثل عنصراً حاسماً في بنية (السلفوية).

والجدير بالملاحظة أن هذه النزعة تقوم في أساسها الموضوعي على تضخيم أحد أبعاد الوجود الذي هو الماضي، وعلى تشويش سياق التواصل التاريخي والتراثي بين تلك الأبعاد، وفي هذا الإطار تُطَوِّع الحقيقة التالية لاحتياجاتها، وهي: أن الإنسان ضمن مايعرَّف به كائن اجتماعي ذو ذاكرة (ذو تاريخ وتراث)، وقادر من ثم على العودة إلى الماضي، مضيفاً بذلك عناصر جديدة إلى تجربته النظرية والعملية.

ذلك كله يُشير إلى أن (السلفوية) في أساسها ظاهرة ميتافيزيقية لاجدلية، مصابة بـ(عمى الزمن)، فهي لاترى من أبعاد هذا الأخير سوى الماضي، وإن أشارت إلى الحاضر واستشفت المستقبل، فإنها تفعل ذلك من موقع ذلك الماضي أولاً وأخيراً، وبهذا تفصح تلك النزعة عن عجزها عن التمييز بين (الكل) و(الجزء)، بين (الغابة) و(الأشجار)»[1].

ويقول أيضاً مؤكداً ماسبق: «تقوم السلفوية على انتزاع الحلول والمواقف المطلوبة المتحدرة من الأوضاع الإنسانية (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية) المتجددة أبداً من الماضي، وهو العصر الذهبي للسلف الصالح (الكامل)»[2].

ويقول كذلك في موضع آخر: «السلفوية نزعة تنطلق أساساً من أن الأسلاف لم يتركوا شيئاً نوعياً للأخلاف، ومن ثم فإذا ماواجه هؤلاء مسائل مشكلة في حياتهم، فما عليهم إلا أن ينكفئوا إلى الخلف، ليمتَحوا منه مايمكِّنهم

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩.
(٢) المرجع السابق ص ١٢٩.

من الإجابة عنها »[١] .

جـ - والسلفية - بالإضافة إلى ذلك - ذات طابع سري غالي فج ، حيث يقول - بأسلوب فيه الكثير من المغالطة والتجني - : « حين نطأ الحرم المقدس الخاص بـ(السلفوية) في وجهها الديني ، فإننا نجد أنفسنا أمام ظاهرة مترعة بالأسرارية والقداسة والفجاجة في آن ، وقد عملت منذ نشوئها في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط على أيدي (الجبريين) و (أهل السنة والحديث) في أواخر حياة محمد على خلق وتوطيد جذور لها في الحياة الأيديولوجية الخاصةوالعامة لطبقات المجتمع العربي »[٢] ، « إن نزعة السلفوية توصلنا إلى حد المطالبة بأخذ النصوص الأصلية بصفتها (قمقماً) سحرياً ينطوي في ذاته - وبطريقة ماضوية - على الماضي والحاضر والمستقبل ، وإذا ما استجبنا إلى ذلك المطلب ، فإن أي حدث كبير يبدو لعقلنا «القاصر » و « الضعيف » بأنه جديد ، سوف نصبح قادرين على رده ببساطة إلى ذلك القمقم . في صحراء هذا الاتجاه السلفوي الغالي نواجه الرفض القاطع - على الأقل على الصعيد التطبيقي - للمبدأ الفقهي الحقوقي : (تتغير الأحكام بتغير الأزمان)[٣] ، إذ بموجب ذلك تختزل الأزمان كلها بزمن واحد ، والأحكام كلها بزمن واحد ، والأحكام كلها بحكم واحد »[٤] .

د - والسلفية - كذلك في نظره - معادية للإبداع الفكري ومناهضة للتفكير العقلي المستقل ، حيث يقول - مغالطاً وملبساً - : « في الإطار الإسلامي

(١) بحثه (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي) المقدم إلى ندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) ص ٩٠ ، ط الثانية ١٩٨٧م ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت .

(٢) من التراث إلى الثورة ص ١٥١ .

(٣) سبق النظر في هذه الدعوى ومناقشتها في ص ٢٨٩ ومابعدها من هذا البحث.

(٤) من التراث إلى الثورة ص ١٥٩ .



نتبين أن (السلفوية) نشأت من حيث الأصول الأولى في صيغة بسيطة من الدعوة الدينية إلى التمثل بـ (السلف الصالح) في الحياة الدينية الاعتقادية والعملية التطبيقية . أما هذا السلف فيراد له أن يكون متجسداً في أولئك الأوائل (النبي والصحابة والتابعين الخ . . .) ، الذين أسهموا بهذه الدرجة أو بتلك في الدعوة إلى الإسلام ، وفي التحريض على الدخول فيه . . .

إن أولئك لم يسلكوا سلوكاً اعتقادياً تلقائياً تسليمياً حيال تعاليم ذلك الدين وحسب ، وإنما ناهضوا كل من حاول التعرض لها بالتأويل والتفسير والاجتهاد العقلي أو الصوفي ، فكان بذلك تدعيماً نظرياً وعملياً لـ (الاتباعية) ، ومناهضة مبدئية قطعية لـ (الإبداعية) . وقد برز اتجاه المناهضة ذاك منذ أيام محمد بن عبدالله ، واستمر فيما بعد مُشَكّلاً تياراً جارفاً ، ولكنه ظل حتى النهاية متكئاً على ركائز قرآنية وحديثية ، ففي القرآن آيات تشير دونما لبس إلى رفض كل أشكال ومظاهر التفكير العقلي المستقل **﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾**[(١)] ، وضمن هذا السياق جاء في حديث محمدي (**أكثر ما أخاف على أمتي بعدي رجل يتأول القرآن**)[(٢)] . . .

على هذا النحو يستبين لنا أن تلك الأشكال والمظاهر المتعددة للتفكير العقلي المستقل التي أخذت تطرح نفسها بشيء من الخفر والتحرر أثناء حياة محمد، ثم بصيغة قوية واضحة لاحقاً (وهي بوجه خاص القياس والاجتهاد والتأويل والإجماع ، ثم علم الكلام والفلسفة) ، أصبح يُنظر إليها بعين الشك

---

(١) سورة الشورى الآية ١٠ .

(٢) رواه الطبراني في (المعجم الوسيط) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وأورده المناوي وضعَّفه في (فيض القدير) برقم (١٣٨٣) جـ ٢/ ص ٨٠ ، ط الثانية ١٣٩١هـ ، دار المعرفة - بيروت . وقال عنه الألباني : « ضعيف جداً » ، ضعيف الجامع الصغير وزيادته ، جـ ١/ ص ٣٣٧ ، الحديث رقم (١١٩٨)، ط الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، المكتب الإسلامي - بيروت .



والارتياب والاستهجان والاستنكار ، وقد تحول ذلك شيئاً فشيئاً وبالتلازم مع تعاظم الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي والفكري إلى تهمة تحت تسميات متعددة ، مثل (الزندقة) و (الابتداع) ، يتعرض صاحبها لألوان من الإضطهاد قادت أحياناً إلى القتل .

والجدير هنا بالانتباه والتدقيق أن ذلك الإتجاه الإتباعي (السلفوية) كان منذ الخطوات الأولى لتَعضّيه[1] وتبلوره يَتلمَّسُ ويكتَشفُ في العلاقات الإقطاعية الأرستوقراطية (التيوقراطية) - المتعثرة أولاً ، والمتَسعة بشكل عاصف لاحقاً - مثوأً له وحامياً وحافزاً . . .

ثم إن (السلفوية) تطورت بعد ذلك - من حيث هي رؤية منهجية وموقف تطبيقي - على صعيد الواقع العيني إلى دعوة إلى الحفاظ على العلاقات الأرستوقراطية الإقطاعية الصاعدة وتكريسها . . .

وفيما بعد ذلك وعلى وجه الخصوص في القرن الحادي عشر (الرابع الهجري) أطلقت مجموعة من أتباع أحمد بن حنبل صفة (السلفية) على نفسها ، تأكيداً منها على الالتزام السلفوي بموقفه ، موقف الانكفاء والنكوص الدائمين إلى الوراء ، بغية استدرار حلول للمشكلات التي تجابههم على هذا الصعيد أو ذاك ، بعيداً عن إعمال النظر العقلي بصيغة القياس أو الاجتهاد أو التأويل أو الإجماع العقلي ، ناهيك عن الصيغة الاستنباطية لفهم النصوص الأولى ، وهي القرآن والسنة التي يأخذ بها المتصوفون»[2] .

---

(١) أي لاشتداده وتماسكه ، مأخوذ من العَضّ : وهو الشد بالأسنان على الشيء ، ومنه حديث العرباض «وعَضّوا عليها بالنواجذ » ، فهو مثلٌ في شدة الاستمساك بأمر الدين ، لأن العض بالنواجذ عض بجميع الفم والأسنان . انظر : ابن منظور - لسان العرب ، مادة (عضض) .

(٢) من التراث إلى الثورة ص ١٤٣ - ١٤٦ . وراجع : ص ١٢٤ من المرجع نفسه .

٣ - **محمود أمين العالم** : من كبار المفكرين العرب الماركسيين[١]، الذين تناولوا في كتاباتهم العديد من القضايا الفكرية ، وحاولوا معالجتها على أساس المنهج المادي الجدلي ؛ ووفق الرؤية الماركسية عامة ، ومن المتحمسين للتوجه الماركسي ، فنجده ينافح عن الماركسية ويمتدحها ويدافع عنها دفاعاً قوياً ، من ذلك على سبيل المثال قوله : «والحقيقة أن النظرية الماركسية هي أنضج النظريات وأعمقها وأصرحها كذلك في فهم الديمقراطية وتقييمها ، إنها النظرية الوحيدة التي تعترف بالأساس الاجتماعي الطبقي للديمقراطية ، وتحدد السبيل العملي لتوفير أرقى مستوى من الديمقراطية للمجتمع البشري ، ومهما اختلفت الآراء حول التطبيق الديمقراطي في البلدان الاشتراكية وحول مفهوم دكتاتورية البروليتاريا ، فإن النظرية الماركسية للديمقراطية تكاد تكون النظرية العلمية المسلم بها عند المناضلين في جميع أنحاء العالم ، على اختلاف تجاربهم الاجتماعية ، بل وعلى اختلاف مواقفهم من النظرية الماركسية نفسها . والنظرية الماركسية للديمقراطية هي في الحقيقة تعميم علمي لتجربة المجتمع البشري عبر تاريخه الطويل ، وهو يتمرس بأنماط متنوعة من علاقات الانتاج وأشكال الحكم . . . »[٢] . وقوله : « إن القول بالحتمية التاريخية لايتنافى أبداً مع القول بقدرة الإرادة البشرية على التغيير الاجتماعي والتاريخي ، بل إن إرادة الإنسان تُمكِّن للحتمية أن تتحقق ، كما أن الوعي بالحتمية يُمكّن للإرادة أن تكون أكثر فاعلية وحرية »[٣] .

ونجده يرد على منتقدي المبادئ الماركسية[٤] ، ويدعو إلى دكتاتورية الطبقة

---

(١) ارجع إلى ص ٩٣ - ٩٤ من هذا البحث .
(٢) معارك فكرية ص ١٧٥ - ١٧٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٠٥ .
(٤) راجع : المرجع السابق ص ٢٠١ - ٢١٤ .



العاملة (البروليتاريا) ، ويجتهد في تبرير تلك الدكتاتورية وبيان فضائلها ومحاسنها [(١)] .

كما نجده يدعو إلى التطبيق العملي للماركسية أو الاشتراكية العلمية - كما يسميها - بوصفها الطريق الوحيد لتحقيق الرقي والتقدم الاجتماعي والتوحيد القومي [(٢)] .

ويقف من السلفية والسلفيين موقفاً معادياً متهجماً متجنياً ، حيث يُعَرِّف السلفية في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر بأنها : « نزعة دينية تتخذ من العودة إلى الأصول ومن الاستئناس بتراث الماضي معياراً أساسياً لتقييم الحاضر ومواجهته وصياغة المستقبل » ، ثم يقول بعد ذلك : « وهذا تعريف صحيح ، ولكنه غير كاف وحده لتحديد معالم الحركة السلفية في فكرنا الحديث والمعاصر ، فالسلفية كذلك وبشكل عام حركة وطنية إصلاحية ، تتسم بالمعارضة والرفض لأوضاع الفساد والتخلف والتشرذم الاجتماعي والتبعية للغرب ، وهي دعوة إلى اتخاذ الأصول الدينية وتراث الماضي أساساً للتخلص من هذه الأوضاع . فإذا انتقلنا من التعريف الأول المجرد ، ومن التعريف الثاني العام ، وحاولنا أن نتلمس الحركة السلفية في تجلياتها الواقعية المختلفة لوجدنا اختلافات شتى في الممارسات العملية والتوجهات الفكرية ، فليس هناك سلفية واحدة ، هناك أكثر من سلفية تختلف باختلاف العوامل الموضوعية والاجتماعية التي وَلَّدتها وأبرزتها في هذه البلد أو تلك ، في هذه اللحظة التاريخية أو تلك ، بل هناك أكثر من سلفية داخل السلفية الواحدة ، فقد تبدأ من نقطة ، وسرعان ماتتغير وتتبدل عبر ممارساتها ، بل قد تنتهي إلى نقطة وموقف البداية ، وما أكثر

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٨٦ .

(٢) راجع : المرجع السابق ص ١٨٨ - ٢٠٠ .

الأمثلة الحية الماثلة في واقعنا العربي منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم . لقد أصبحت بعض الحركات السلفية أدوات لتكريس التخلف وتعميق التبعية بعد أن كانت قد بدأت دعوتها حرباً عليهما ، أصبحت أيديولوجيات رسمية لبعض أنظمة الحكم العربية ، لإضفاء مشروعية عليها ، ولإخفاء تخلفها وفسادها وتبعيتها . على أن الجانب الوطني الاصلاحي المتمرد على واقع التخلف والفساد والتبعية لايزال صفة بارزة لبعض الحركات السلفية المعاصرة ، وإن اختلفت مناهجها العملية وتوجهاتها الفكرية ، فمن بين هذه الحركات المتمردة نزعات تتسم بالتزمت والجمود ، وفقدان الرؤية الاجتماعية والتاريخية تماماً ، ومن بينها نزعات تتميز بالتفتح والاستنارة ، كهذا التيار الفكري الذي أشرنا إليه فيما سبق وأسمينا أصحابه بالسلفيين الجدد »[1] ، ويعني بهم محمد عمارة ، وحسن حنفي ، وأنور عبدالملك ، وطارق البشري ، وعادل حسين ، وجلال أحمد أمين .

ويَدَّعي – عند حديثه عن المفهوم الديني السلفي للزمن التاريخي – أن الزمن عند السلفيين المُحْدَثين زمن هابط ، وأنهم تجريديون مثاليون يسعون إلى إلغاء حركة التاريخ ، بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله ، فنراه يقول – خالطاً مع السلفيين غيرهم – : « يَعتبر المفهوم الديني السلفي الذي نتابعه، منذ بدايته الأولى في الحركة الوهابية حتى حركة الإخوان المسلمين ، وخاصة في كتابات سيد قطب ، وفي حركة (التكفير والهجرة)، يعتبر هذا المفهوم الحضارة الحديثة شكلاً آخر من أشكال العصر الجاهلي الذي ينبغي رفضه وإزالته ، على أن يُستبدل به نسق آخر من الحياة ، هو نسق مرحلة الدعوة الأولى . والزمن عند أصحاب هذا المفهوم زمن هابط ، إلا أنه في المقدور السيطرة عليه وتعديل مساره .

---

(١) الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ص ٢٣٧ – ٢٣٨ ، ط الأولى ١٩٨٨م، نشر : دار عيون ، الدار البيضاء – المغرب .

وبالرغم أن هذا المفهوم يتضمن مشروعاً في التاريخ وفي مواجهة التاريخ، إلا أن هذا المشروع مشروع غير تاريخي يقوم على التماثلية في حركة التاريخ ، أي : إلغاء هذه الحركة بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله . والفعل التاريخي بحسب هذا المفهوم هو فعل إرادي انقلابي أساساً ، يهدف إلى إزالة مايراه شذوذاً في مرحلة تاريخية ، ليحقق تماثلاً مع مرحلة أخرى مثالية نمطية »(١) .

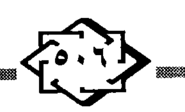
ويحدد النهج السلفي في التفكير فيقول : « هو تنقيب في الماضي التاريخي والتراثي لاكتشاف ثوابت معيارية يمكن اتخاذها سنداً لإضفاء المشروعية على توجهات سياسية أو فكرية في الحاضر ، أو تقديم تبرير تاريخي تراثي لها . . . ، والتاريخ عند المفكر السلفي متماثل الآنات واللحظات والمراحل غير متحرك أو متطور ، بل قد يكون تراجعاً وانحداراً وليس تقدماً أو تطوراً . فالماضي عنده هو محور الإشارة الذهبي المطلق الصحة والكمال ، ولهذا فقيمة أي فكر أو أي فعل إنما تقاس بمدى مطابقتها أو اقترابها من محور الإشارة هذا ، على أن هذا النهج السلفي في التفكير قد نجده كذلك عند كثير من المفكرين الذين يتبنون دعوة التحديث والتجديد ، وتتمثل هذه السلفية عندهم في التوقف عند نص باعتباره معياراً ثابتاً مطلق الصحة ، ورفض أي محاولة لتأويله أو الخروج عليه إذا كشفت حركة الحياة المتجددة ضرورة ذلك ، كما تتمثل هذه السلفية في مختلف مواقف التشبث والجمود عند ثوابت أو سمات معينة في مختلف الخبرات الإنسانية الماضية ، واتخاذها كذلك معياراً ثابتاً مطلق الصحة للحكم والتقييم والسلوك، مع افتقاد روح العقلانية والنقد والكشف والإبداع »(٢) .

ويعود مؤكداً قوله السابق فيقول : « خلاصة الأمر أن الموقف السلفي -

---

(١) دراسات في الإسلام - لمحمود أمين العالم وآخرين ص ١٢٥ ، ط الثالثة ١٩٨٥م ، دار الفارابي - بيروت .

(٢) الوعي والوعي الزائف ص ٢٠١ - ٢٠٢ .



عامة - من مفهومي الخصوصية والأصالة ، سواء في المجال الديني أو السياسي أو الاجتماعي ، هو : البحث عن ثوابت مجردة مطلقة ، واتخاذها معياراً نهائياً لتقييم الحاضر وتبريره وتكريسه . على أن الخصوصية في الحقيقة ليست ثوابت مجردة مطلقة فوق المكان والزمان ، بل هي سمات مشروطة اجتماعياً وتاريخياً ، ولهذا تختلف الخصوصيات باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية . حقاً هناك بعض السمات المشتركة المتصلة عبر التاريخ ، ولكن هذه السمات نفسها تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع الملابسات الاجتماعية والتاريخية . ولاشك أن الأوضاع الجغرافية الثابتة قد تلعب دوراً في تحديد بعض هذه السمات ، على أن الأوضاع الجغرافية نفسها محكومة في كثير من الأحيان - إن لم يكن دائماً - بالأوضاع السياسية ، فهي في الحقيقة أوضاع جغرافية سياسية ؛ ولهذا فهي بالضرورة كذلك مشروطة اجتماعياً وتاريخياً . وتأسيساً على هذا فإن القول بالاستمرارية التاريخية المجردة المطلقة هو قول ميتافيزيائي غير علمي ، وقول سلفي في جوهره وكذلك الشأن بالنسبة للأصالة ، فالأصالة لاتكون بالارتباط بثوابت تراثية قديمة على نحو مجرد مطلق ، وإنما تكون باستيعاب التراث القديم استيعاباً نقدياً ، كما تكون - أساساً - بعمق الفاعلية الإبداعية الإنسانية ، بحسب مقتضيات وملابسات وتكوينات الواقع الاجتماعي والتاريخي المعين ، لا ارتفاعاً فوقه أو تعالياً عليه أو تغافلاً عن حقائقه الحية . ليست الخصوصية استمراراً تاريخياً راكداً لنمط ثابت ، وليست الأصالة استغلاقاً وانغلاقاً فكرياً وقيمياً في إطار خبرة تاريخية في لحظة من لحظات الماضي التراثي والتاريخي عامة ، إنها اكتشاف الذات الاجتماعية والتاريخية عبر سيادة روح النقد والعقلانية والفاعلية والبناء والإنجاز والإبداع ، أما غير ذلك فهو شكل من أشكال السلفية والجمود إن لم يكن الغفلة والتضليل»[(١)] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٣ .

ويصم الاتجاه السلفي في العصر الحديث بـ (التزمت) ، فنراه يقول تحت عنوان (ليست ظاهرة دينية خالصة) : « التيار السلفي المتزمت هو نهاية المطاف في حديثنا الذي طال عن (التراث وتحديات العصر) ، على أن الحديث عن هذا التيار حديث متشعب ، فبرغم أن هذا التيار الفكري يتخذ من التراث الديني عامة ، ومن ظاهر النص الديني خاصة معياراً مطلقاً للحكم والتقييم والسلوك ، فما أشد التنوع والاختلاف في الرؤية والنهج والموقف العملي داخل هذا التيار نفسه ، وهو اختلاف ينبع من اختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التي يتجلى فيها هذا التيار أو يوظف . وما أريد في هذا المقال أن أفصل القول في ذلك ، وإنما حسبي أن أعرض لهذا التيار في أشد مظاهره وتجلياته وتوظيفاته تزمتاً »(١) ، ضارباً المثل لهذا التيار السلفي بجماعة (التكفير والهجرة) من خلال قراءة نقدية لكتاب أميرها ومنظرها - شكري مصطفى - المعروف بكتاب (التوسمات)(٢) .

ويزعم أن النظرة السلفية إلى التراث « نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضي على الحاضر ؛ تسعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي ، وهي تبطن موقفاً اجتماعياً مختلفاً »(٣) .

ويشن حملة قوية على جميع الجماعات الإسلامية المعاصرة ؛ الغالية منها والمعتدلة ، متهماً إياها بالجهل والتخلف والجمود وسوء النوايا (٤) ، كما يربط بين

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٢) راجع : المرجع السابق ص ٢٦٠ ومابعدها .

(٣) المرجع السابق ص ١٩ .

(٤) راجع : بحثه (الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية) المنشور ضمن كتاب (الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن) لمجموعة من الكتاب ص ١١-١٧ ، وهو الكتاب الثالث والرابع عشر من سلسلة كتب (قضايا فكرية) الصادر بالقاهرة في أكتوبر ١٩٩٣م ، بإشراف : محمود أمين العالم .

التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية وتطبيقها وبين التعصب والجمود والتخلف الحضاري ، فنراه يقول - مدعياً - : أنه « ليس ثمة بلد عربي واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية . . . ، بل إن بعضها يغالي في تطبيق الشريعة إلى حد الحرفية والجمود والتعصب المظهري الشكلي . والأمر الذي له دلالة أن هذا يتمثل بوجه خاص في أشد البلاد العربية والإسلامية تخلفاً من الناحية الاجتماعية والثقافية والحضارية عامة »(١) .

ويصف مفهوم الداعين إلى تطبيق الشريعة بأنه : « مفهوم مثالي لاتاريخي ولا اجتماعي للتشريع عامة ، فليست القضية الأساسية أن نطبق التشريع الإسلامي أو لا نطبقه ، إنما القضية الأساسية هي ماهو التوجه السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي نطبق التشريع بمقتضاه ، فالتشريع هو تعبير عن علاقات اجتماعية وانتاجية سائدة ، أي : هو انعكاس لعلاقات الانتاج ، أو لنمط الانتاج السائد . ولهذا يختلف التشريع باختلاف أنماط الانتاج ، واختلاف العلاقات الاجتماعية عامة ، ولهذا فليس بالتغيير التشريعي وحده يتغير المجتمع ، وإنما يتغير المجتمع أولاً ثم يأتي التشريع لتكريس هذا التغيير وإعطائه مشروعيته ، ويضمن له الاستقرار والاستمرار »(٢) .

٤ - **عبدالله العروي**(٣) : الذي تبنى الماركسية واجتهد في الدعوة إلى الأخذ بها ، بوصفها نظاماً فكرياً متكاملاً ، يزود معتنقيه بمنطق العالم الحديث - على حد تعبيره - ويلائم متطلبات الأمة العربية الإسلامية ، واجتهد في بيان أفكار ماركس ونظرياته ، والرد على الاعتراضات التي وجهت إليها ، ودعا إلى

---

(١) المرجع السابق ص ١١ .

(٢) الوعي والوعي الزائف ص ٢٤٤ .

(٣) سبقت ترجمته في ص٩٢ من هذا البحث .



تفسير أحداث التاريخ الإسلامي تفسيراً ماركسياً ، ووقف من السلفية موقفاً معادياً . فنراه - على سبيل المثال - يقول ممجداً الماركسية ومؤكداً ضرورتها ، وشاناً الهجوم على المنهج السلفي ؛ متهماً إياه بالعقم والسلبية : « الماركسية - بالنسبة للعرب - مدرسة للفكر التاريخي ، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة ، بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم ، أي : ترجع إلى أرضية الفكر السلفي . إن السلفية والانتقائية - وهما المميزين لذهنيتنا الحاضرة - تسبحان في الحاضر الدائم ، وهذا هو سبب عدم انتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود . إن المثقف عندنا لايتحرر فعلاً ، فلا يعين مجتمعه على التحرر ، لأنه ينفصل دائماً عن المحيط الذي يعيش فيه ، وينتقل إلى عالم ماض يجعل منه الحقيقة المطلقة . ورغم تبجحه بالعمل السياسي ، فإنه لايؤثر إطلاقاً في الأوضاع ويترك التأثير لدعاة الاستمرار . إن السلاح الوحيد ضد اللاتأثير هو كسب الفكر التاريخي الذي لايُتعلم من دراسة التاريخ كما يتبادر إلى الذهن ، بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ ، وهذه لاتوجد اليوم بكيفية شاملة ومقنعة إلا في الماركسية . . . إن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات ، لتُكَوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً ، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه »(١) .

ونراه يتهم الفكر السلفي بأنه فكر لا تاريخي عاجز عن إدراك الواقع وفهم التكنولوجية المعاصرة والأنظمة الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية ، وبأنه يؤدي إلى تعميق واستمرار التأخر التاريخي وإلغاء الحرية الذاتية ، حيث يقول تحت عنوان (الوضع الثقافي) مانصه : « إن المثقفين يفكرون حسب منطقين : القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي السلفي ، والقسم

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٦٨ .



الباقي حسب الفكر الانتقائي ، وإن الاتجاهين الاثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي ، لكن إذا لم يكن التاريخ في ذهن المثقف ، هل يعني هذا أنه محذوف من الواقع ؟ طبعاً لا ، التاريخ كماض وكحاضر يُكوّن واقع العرب اليومي ، وواقع خصوم وأعداء العرب . كل مايؤدي إليه الفكر اللاتاريخي هو العجز عن إدراك الواقع كما هو ، إذ يمحو منه بُعداً من أبعاده المكونة له . وإذا ترجمنا هذه الجملة إلى الواقع السياسي نقول : نتيجة الفكر اللاتاريخي هي التبعية وعلى كل المستويات ، فمن طبيعة الانتقائية أن تفتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية . والفكر التقليدي لايقل عنها خضوعاً وتسامحاً ، رغم مايَعتَقد ومايَدَّعي ، كيف يقف في وجه التكنولوجية المعاصرة والأنظمة الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية وهو غير قادر على فهمها ، فضلاً عن إبداع تيارات وأنظمة مضادة بديلة لها . والتبعية الظاهرة والخفية لاتعني فقط عدم الاستقلال والاستغلال ، أي : إنها لاتخدش فقط الكرامة القومية والمصالح المادية ، بل تعني كذلك تعميق واستمرار التأخر التاريخي . هذه نتيجة استخلصناها واستخلصها معنا المؤرخون الغربيون من تطور الاستعمار الحديث ومن تجارب الدول المتخلفة . . . ورغم هذا الواقع المر مازال أغلب المثقفين عندنا يميلون إلى السلفية أو الانتقائية ، والغريب أن هذين الاتجاهين يخدعان المثقف ويغريانه بنوع من الحرية الذاتية ، يظن أنه يملك حرية الاختيار ، وأنه قادر على أن ينتخب من إنتاج الغير أحسنه ، وهذه حرية شبيهة بحرية الرواقيين الذين كانوا يظنون أنهم إن حرروا القلب والذهن من تأثير الإنسان والكون جاز لهم أن يهملوا الأغلال التي تشد الأيدي وتقيد الأرجل »[1] ، ويصف طريق الخلاص من الفكر السلفي فيقول : « إن الطريق الوحيد للتخلص

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

من الاتجاهين معاً هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته . . . إن أحسن مدخل وأحسن مدرسة للفكر التاريخي يجدهما العرب اليوم في الماركسية في تأويلها التاريخاني . إن الكثير من المثقفين العرب يشعرون أنهم سيفقدون حريتهم إذا خضعوا لهذا الفكر ؛ سيكونون مسيرين ويعلمون مسبقاً إلى أي هدف يسيرون ؛ إنهم سيبقون دائماًفي طور التلمذة ؛ إذ لم يتعد عملهم تدارك التأخر ، وأنهم سينسلخون عن شخصيتهم إذا اعترفوا أن التاريخ يتحكم فيهم . والعجيب أن تأتي مثل هذه الانتقادات من السلفي الذي يعتقد بالقدر ، وينحل في شخصيات السلف الصالح »[1] .

ويرفض العروي قيام المؤرخ المسلم في تفسيره للتاريخ بربط وقوع الحوادث بمشيئة الله وإرادته ، ويصفه بأنه عمل فج وممل ، فنراه يقول تحت عنوان (ماهية الأنماط التعليلية) : «لانتكلم هنا عن الفكرة التي نجدها في كثير من الكتب التاريخية الإسلامية وخاصة المتأخرة منها : أي تفسير كل حادثة بالإرادة الربانية ، لأن التاريخ يصبح حينئذ قسماً من علم الكلام . الحقيقة هي أن لافرق بين استعارة الإرادة الإلهية من علم الكلام واستعمالها في التاريخ وبين استعارة القانون الطبيعي من علوم الفيزياء أو الاجتماع أو الاقتصاد وتوظيفه لنفس الغرض ، إلا أن الاستعمال الأول فج وممل إذا كان كل حادث يقع بمشيئة الله . ما الفائدة من سرد الحوادث في ظروفها الخاصة ؟ . أما الاستعمال الثاني فإنه أكثر تنوعاً ودقة »[2] .

ويرى أنه لايمكن للمسلمين أن يحققوا التقدم المنشود إلا بتخليهم عن معتقداتهم الدينية ، ويستشهد بتركيا الكمالية التي يرى أنها أكثر استعداداً للحياة

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ٢٩ - ٣٠ ، ط الثالثة ١٩٩٢م ، المركز الثقافي العربي - بيروت .



الحديثة من غالبية المجتمعات الإسلامية ، وذلك لنبذها موروثاتها العقدية الإسلامية ، فنراه يقول : «إن معظم البلاد العربية اليوم تتقدم قليلاً أو كثيراً على طريق التنمية والتصنيع ، وهو تقدم لايواكبه تغيير ملموس في اللغة والثقافة والأنظمة العائلية والعشائرية ، وأحياناً حتى في النظام السياسي . تجري الأمور وكأنه من البديهي أن يفصل التغيير الاقتصادي عن الظروف الاجتماعية والسياسية ، ثم تؤثر هذه الحالة حتى في الميدان السياسي ، فينادي الكثيرون بضرورة تحقيق العدل والمساواة بدون اعتبار للأوضاع الثقافية ، والسؤال هو : هل يصح تصور مجتمع عصري بدون أيديولوجيا عصرية ؟ هل يمكن تصور تنظيم سياسي ثوري بدون ثقافة حديثة ؟ .

والاعتراض التقليدي هو : واليابان ؟ وإسرائيل ؟ ألم نشاهد في كلتا الحالتين تقدماً اقتصادياً وتقنياً مع المحافظة على التقاليد العتيقة ، وهناك اعتراض آخر وهو : ماذا نفعهما التغيير الثقافي حيث لم تواكبه ثورة اقتصادية واجتماعية؟ .

هذه الاعتراضات تبدو وجيهة لكنها غير مبنية على بحوث ودراسات مستفيضة إذا وجب الحكم من خلال ارتسامات عابرة ، إني أعتقد أن المجتمع التركي رغم كل الظواهر أكثر استعداداً للحياة الحديثة من غالبية المجتمعات العربية ، وإن الأيديولوجيات التقليدية في اليابان وإسرائيل لاتلعب دوراً حاسماً في الحياة الثقافية »(١) .

ويَدَّعي « أن الفكر العربي أيام ابن خلدون كان أكثر علمانية مما كان عليه في القرون اللاحقة ، ومما هو عليه اليوم في كثير من الأوساط »(٢) .

---

(١) العرب والفكر التاريخي ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق هامش ص ٥٤ .

ويضع العروي (الفكر السلفي) على رأس قائمة المشكلات والعقبات التي تعيق تطور المجتمعات العربية الإسلامية ، والتي تستلزم من هذه المجتمعات وضع برنامج شامل لاجتثاثها والتخلص منها لكي يتحقق التقدم والرقي المنشودين[١] ، فهذا الفكر كما يقول : «كان سبب التخلف ، وسيبقى سبب التخلف »[٢] .

ويَعُدُّ المنهج السلفي منافياً للموضوعية واستلاباً حقيقياً يضاهي الاستلاب الحاصل بالتغريب أو التفرنج ، حيث يقول تحت عنوان (الاغتراب والاعتراب) مانصه : « إن الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب ، لكن الاعتراب استلاب أكبر ، والتركيز على الخطر الأول ماهو إلا تغطية لوضع ثقافي واجتماعي معين . إن السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين :

- تقديس اللغة في أشكالها العتيقة .
- وإحياء التراث .

وفي هاتين النقطتين تتلخص السياسة الثقافية عندنا .

ومن الأمور الواضحة وضوح النهار أن تقديس اللغة ، أي : تحجيرها في مستوى معين وأخذ الثقافة العتيقة كسمة تمييزية للقومية العربية ، هما تشجيع الاستمرار في الفكر الوسطوي[٣] ونفي موضوعية التاريخ . إن السلفي يظن أنه

---

(١) راجع : المرجع السابق في الصفحات : ٢٢٠ - ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ .

(٣) أي الفكر الإسلامي السلفي ، وسماه بالوسطوي لأنه - كغيره من الماركسيين العرب - يعتمد في تأريخه للفكر العربي الإسلامي التقسيم الزمني الشائع لدى المؤرخين الأوروبيين ، الذي يبدأ بالتاريخ القديم ثم الوسيط وينتهي بالحديث أو المعاصر . وهذا التقسيم مرتبط بتصورات أوروبية حول العصور الوسطى باعتبارها عصور الظلام والتخلف ، أما بالنسبة لنا فهي عصور القوة والازدهار ، حيث كانت بداية ظهور الإسلام وانتشاره والإبداع في التأليف فيه .



حـر في أفكاره ، لكنه في الواقع لايفكر إلا باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره . هذا واقع لايعيه ولايمكن أن يعترف به السلفي ، لكنه مُحَقَقٌ ، ولم يعد في استطاعة أي شخص له أدنى اطلاع على العلوم اللسنية الحديثة أن ينكره . . . على الملاحظ المنصف أن يعترف أن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم . يفنى فيها المثقف العربي بكل طواعية واعتزاز ، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الاختيار والتعبير الصادق عن هويته القارة الدائمة . هذه هـي الأوزار والسلاسل ولن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي »[١] .

ويصف الفكر السلفي بأنه فكر رجعي لمحافظته على الثوابت الإسلامية ، ورفضه الانسياق خلف الأفكار الوافدة من الغرب ، فنراه يقول - مؤكداً حقه في مواجهة هذا الفكر - : « كان من المنطقي أن أفتتح المواجهة مع الفكر المحافظ الرجعي السائد، خاصة وأن التقدميين[٢] كانوا ومايزالون يخافون من النظرية والأيديولوجيا رضوخاً للضغط ، وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة التي تدعو إلى عدم أخذ أية فكرة من الخارج . . . وهذا الفكر يطلع علينا من حين إلى حين بترديد اسطوانة واحدة لاتتجدد أبداً ضد الأفكار المستوردة ، والغزو الفكري والروحي والاكتفاء بالأيديولوجيات التقليدية (التراث العربي الإسلامي) التي تُكَوِّن نظاماً عقائدياً كافياً وشافياً قادراً على تزويدنا بكل مانحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر ، مدنية ، عائلية ، سياسية ، اقتصادية ، ثقافية ، فنية ، فلسفية ، الخ »[٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢) ويعني بهم الماركسيين .

(٣) المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩ .

ويقول - مدعياً انقطاع ارتباط المسلمين بتراثهم - : « يرفض السلفي كل الأفكار المستوردة ، لاقتناعه بأن الوفاء للتراث شرط لازم وكاف للحفاظ على الشخصية . . . ، ومن يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم بعد مرور أكثر من قرن على (النهضة) وعَجْز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية ، يفوه بكلام فارغ إذن ، كلام لامعنى له إطلاقاً ، لايعود عليه بشيء ملموس ، ومستحيل منطقياً وتاريخياً واختيارياً ، لأن رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين . وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب ، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي ، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه ؛ متخلفاً عنه بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة ، ومن المحقق أن الفكر السلفي سينفي وجود الانفصام المذكور على أساس تجربته الوجدانية ، لكن باستشهاده بالوجدان يعترف ضمنياً بصحة مانقول ، لأن التجربة الوجدانية لاتعمم نظرياً وتحليلياً ، وإنما تتطلب اعتقاد الكشف »[١] . وعاد ليؤكد « أن الرجوع إلى نظريات الماضي والحفاظ على أصالة فارغة وهم يعوق التطور ، وأن الماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث »[٢] .

٥ - **الدكتور محمود إسماعيل**[٣]: الذي يمتدح الاتجاه الماركسي ، ويطري

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٣) كاتب ومفكر ماركسي مصري معاصر ، مختص بالدراسات التاريخية الإسلامية ، تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، حيث حصل منها على الماجستير سنة ١٩٦٧م حول (**الأغالبة** - سياستهم الخارجية) ، كما حصل منها على الدكتوراه حول (تاريخ =

كثيراً الماركسيين العرب ومنهجهم المادي الجدلي في دراسة التراث الإسلامي[١]، كما يمتدح المستشرقين الاشتراكيين أمثال : (مكسيم رودنسون) و (إيف لاكوست) و (كراتشكوفسكي) و (بابلييف) و (لويسكي) ، ويطريهم كما يطري كتاباتهم حول الإسلام وَيَعُدّها « نماذج تحتذى لجيل جديد من المؤرخين العرب اليساريين »[٢].

ويفسر بعض أحداث التاريخ الإسلامي تفسيراً ماركسياً ، ومن ذلك على سبيل المثال قوله : إن عثمان بن عفان رضي الله عنه « اتبع سياسة غير إسلامية أتاحت للأرستقراطية السفيانية الظهور فضلاً عن بزوغ الأرستقراطية الثيوقراطية الجديدة من بعض كبار الصحابة الذين حظر عليهم عمر مغادرة المدينة حتى لايستغلوا مكانتهم الجليلة في تحقيق ميزات اقتصادية في الأمصار ، هؤلاء من أمثال : طلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف ، أطلق عثمان لهم العنان ليثروا ويقتنوا الضياع والقصور . هنا فقط أصبح علي بن أبي طالب ممثلاً المعارضة التي راعها ما انحدرت إليه أحوال الإسلام ، وغدا علي في نظر الجماهير مدافعاً عن قضية العدالة ، واكتسب التشيع طابعه الاجتماعي الذي ازداد رسوخاً فيما بعد في العصر الأموي بإقبال الموالي على التشيع من جراء تعصب بني أمية للعنصر العربي ، وليس أدل على ذلك من أن الخوارج - وكانوا من شيعة علي قبل

= الخوارج في المغرب) ، اشتغل بتدريس مادة (الحضارة العربية الإسلامية) أكثر من عشرين عاماً في الجامعات العربية في مصر والمغرب والكويت ، منها جامعة (عين شمس) و (جامعة الكويت) ، من مؤلفاته : (مقالات في الفكر والتاريخ) و (تاريخ الحضارة العربية الإسلامية) و (جذور الطائفية في العالم العربي) و (إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي).

(١) راجع : الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين ص ٥٣ ومابعدها، ط الأولى ١٩٩٣م ، مؤسسة الشراع العربي - الكويت .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ .

التحكيم ويمثلون اليسار المتطرف بعد التحكيم - اعترفوا بشرعية خلافة أبي بكر وعمر »[١] .

ويؤكد في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (قضايا في التاريخ الإسلامي) إصراره وتمسكه بالأيديولوجية الماركسية ورؤيتها المادية في معالجته قضايا التراث العربي الإسلامي ، فيقول عن نفسه : « والباحث لايدعي تنصله من هويته الأيديولوجية التي وجهت جل أعماله ، والتي أثارت - ولاتزال - جدلاً ولجاجاً؛ معارضة وتأييداً ، بل يزاد إصراراً وتشبثاً بمنهجه ورؤيته ؛ استناداً إلى ما أسفرت عنه من نتائج على الصعيد العلمي كانت متسقة ومتوافقة مع الإنجازات التي تمخضت عنها جهود الكثيرين من الباحثين الذين تبنوا نفس المنهج وذات الرؤية »[٢] .

ويتجنى على أصحاب المنهج السلفي من المفسرين والفقهاء والمُحدِّثين ، فنجده يقول - مصوراً صعوبة رصد وتفسير الخطاب الديني المعاصر بمصر - : «تكمن الصعوبة في رصد وتفسير الخطاب الديني عموماً وبالذات خلال السنوات الأخيرة . وهذا راجع في نظري إلى إشكاليات معرفية وغير معرفية، تُقيم قرينةً على تردي الواقع السياسي والاجتماعي ، ولعل أهم الإشكاليات المعرفية تلك الطبيعة الميتافيزيقية للدين ؛ فضلاً عن إلغاز إطاره المرجعي القابل للتأويل حسب الأهواء والمصالح ، فالمفسرون الثيوقراطيون أنفسهم لايتفقون حول تفسير آيات القرآن الكريم ، كذا بالنسبة للأحاديث النبوية التي اختلف عليها أئمة الحديث الأوائل حول تمييز الصحيح من المنتحل ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفقهاء الأوائل ؛ فما بالكم بالمعاصرين في عصر اتسع فيه باب الإفتاء لمن هب ودب من

---

(١) قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق ، ص ٣٠ - ٣١، ط الثانية ١٩٨١م ، دار الثقافة ، الدار البيضاء - المغرب .

(٢) ص ٣ .

الجهلة وأنصاف المثقفين وخطباء المساجد وتلامذة المدارس من المتأدلجين بالإسلام السياسي ؟ . وإذا كان هؤلاء وأمثالهم يقتحمون القضية متدثرين بعباءة «الاجتهاد» يتناولون الإسلام عقيدة وشريعة ؛ منهاجاً وتراثاً ، مدفوعين بنزعة التدين وحسن النوايا ، فالأمر جد مختلف بالنسبة لفقهاء السلطان الذين يؤولون الإسلام حسب الهوى خوفاً أو طمعاً . هذا في الوقت الذي غصت فيه الساحة بالمتطفلين والمتهافتين على الدين ؛ من صغار الكتاب والصحافيين الدجالين الذين تصدوا للإفتاء بغير علم ، ركوباً للموجة واستثماراً لمدها . أما السواد الأعظم من الفقهاء الثقاة ؛ فقد عزفوا عن قصد عن دخول « المعمعة » ، قانعين بما تتيحه لهم أجهزة الإعلام الرسمية من أحاديث مثالية عن السفاسف والجزئيات ، أو التعريف بأحكام الفرائض التي يعرفها حتى العوام . لذلك وغيره أصبح الراصد الأمين لخصائص الخطاب الديني المعاصر في مصر ممتحن أشق الامتحان وأعسره »[(١)] .

ويعرف (السلفية) بأنها « نزعة دينية تتخذ من العودة إلى التراث بمفهومه الديني الضيق معياراً أساسياً لتقييم الحاضر والتطلع إلى المستقبل » ، ثم يبين موقفه منها فيقول : « يتضمن هذا الاتجاه تيارات شتى ، فليس ثمة سلفية واحدة ، بل توجد أكثر من سلفية داخل كل تيار من تياراتها ، إن لم يكن في فكر المفكر السلفي الواحد . وهذا راجع إلى عقم فكر أصحاب هذا الاتجاه ، وعدم وضوح رؤية أصحابه ، نتيجة الاقتصار على جانب واحد من جوانب التراث ، ناهيك عن إغفال المعارف الأخرى ، نتيجة مصادرات لاهوتية ، بل حتى بالنسبة للتراث في مفهومه العقدي ، فثمة فقر مدقع نظراً للاقتصار على الجانب السني وحسب ، باعتبار المذاهب الدينية الأخرى هرطقات في نظرهم . فإذا أضيف إلى ذلك انعدام الأطر النظرية والقواعد المنهجية ، أدركنا هذه الحقيقة بالنسبة للسلفيين

---

(١) الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين ص ١٥٢ - ١٥٣ .

التقليديين ، سواء أكانوا أكاديميين أو من مدرسي الدين في المؤسسات التعليمية الأزهرية »(١) .

ويتحدث - في رصده وتفسيره للخطاب الديني المعاصر بمصر - عن الاتجاه السلفي ، ويطلق عليه اسم (الاتجاه الثيوقراطي) ، ويُدرج فيه مختلف التيارات الدينية بمصر ؛ المفرطة منها والغالية . فنراه يقول تحت عنوان (الاتجاه الثيوقراطي) بوصفه أبرز الاتجاهات التي تسهم بشكل أو بآخر في تكوين بنية الخطاب الديني المعاصر : « يرى أصحاب هذا الاتجاه في الإسلام : عقيدة وشريعة وتراثاً وأيديولوجية صالحة للعصر ، أو بالأحرى إحياء الماضي في الحاضر وإلباسه له ، وتتفق فصائل هذا الاتجاه على مقولة رفض كل ماهو غير إسلامي باعتباره (غزواً فكرياً) مخرباً ، يستهدف الإسلام قبل أن يستهدف المسلمين ، لكن فصائل هذا الاتجاه تتمثل في عدة تيارات تختلف تصوراتها ومناهجها وطرائق دعواتها الإحيائية . من هذه التيارات : تيار رسمي معلن يتمثل في الأزهر بشيوخه ومؤسساته وإمكاناته الهائلة ، وهو لذلك تيار مستأنس يجنح نحو الاعتدال ؛ يُؤَوِّل إلى حد التحريف والاجتزاء والابتسار في مقارعة التيارات المتطرفة داخل اتجاهه وكذا التيارات العلمانية ، وغايته إحداث (الاستقرار الفكري) تبريراً للأمر الواقع وتكريساً للوضع الراهن . . . وينطوي الاتجاه السلفي أيضاً على تيار متطرف يجنح نحو العنف كأداة لفرض المعتقدات . وقوام هذا التيار يتشكل من العناصر التي كانت سلفاً من شباب جماعة الإخوان المسلمين ، ثم اعتُقلوا في الخمسينات والستينات ، ثم استؤنسوا من لدن السلطة في السبعينات ، وغُرر بهم لضرب الاتجاهات (الراديكالية)(٢) من الناصريين والشيوعيين ، يُضاف إليهم

(١) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٢) الراديكالية : هي الجذرية ؛ نسبة إلى جذور الشيء ، والراديكالية اصطلاح سياسي يستخدم - عادة - للإشارة إلى برامج الأحزاب السياسية . والراديكاليون : هـم =

أعداد غفيرة من شباب الجامعات وأهل الحرف والصنائع والموظفين ، تحت إلحاح الضائقات الاقتصادية وتردّي الأوضاع العامة ؛ على الصعيدين القومي والوطني؛ فاندفعوا من قبيل (الغيرة على الإسلام) أو (الخلاص الفردي) ينهلون من تراث (الخوارج) وغيرهم من الفرق المطاردة على مدار التاريخ الإسلامي في (التكفير) و (الهجرة) ، ويتبنون - في تعصب ساذج - فكرة تغيير (الجاهلية) بالقوة وإقامة (حكومة الفقيه) على الأنموذج الإيراني أو (دولة الخلافة) على النمط العثماني . . . ويندرج التيار الصوفي كذلك في سلك الاتجاه السلفي أو الثيوقراطي ، وهو رغم العداء التقليدي مع التيار الأزهري ؛ يحظى برعاية النظام الحاكم ، نظراً لموقفه المُسالم المنبثق أصلاً من كون التصوف أسلوب حياة (هروبي) ، من أجل الخلاص الفردي »[(١)] .

ويَعدُّ الصحوة الإسلامية خطراً داهماً يتهدد البلاد العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين ، فنراه يقول مانصه : « ليس من شك في أن ظاهرة (الإسلام السياسي) التي اجتاحت العالم العربي منذ أوائل السبعينات ، تُعَدُّ خلال التسعينات أخطر الظواهر السياسية التي تواجهها البلاد العربية خلال نصف القرن الأخير ، ولعل من أسباب تلك الخطورة ماتهدف إليه جماعات الأصوليين من إعادة صياغة المجتمعات العربية ، وفقاً للنموذج الإسلامي - المضبب في أذهانهم - ، وماتسعى إليه من تطبيق تصورات ورؤى تجنح إلى الماضوية وتفتقر

= السياسيون اليساريون المتجهون إلى تغيير النظام الاجتماعي والسياسي للدولة من جذوره .

انظر كلاً من : د . عبدالوهاب الكيالي - موسوعة السياسة جـ٢/ ص ٧٨٢ ، ط الثانية ١٩٩١م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت . وأحمد عطية الله - القاموس السياسي ص ٦٨٩ - ٦٩٠ ، ط الرابعة ١٩٨٠م ، دار النهضة العربية - القاهرة .

(١) الإسلام السياسي ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .



إلى النضج والواقعية ، وذلك بعد فشل النماذج الليبرالية ووأد النماذج الراديكالية ، وعجزها جميعاً عن تقديم مشروع حضاري نهوضي ، يلم شمل الأمة ويضعها على طريق التقدم والنمو »[1] . وأخذ على عاتقه التصدي لهذا التوجه ومحاولة التأريخ له ؛ كشفاً عن منطلقاته النظرية ، ورصداً لوقائعه في مدها وجزرها ، وتثميناً لحصادها على المستوى الفكري والأيديولوجي[2] .

والخطاب السلفي المعاصر - في نظر محمود إسماعيل - خطاب ماضوي لاتاريخي انتقائي تبريري مماحك[3] إرهابي سكوني ، فنراه يقول - في أسلوب فيه الكثير من التعسف ومغالطة الحقائق - : « لنحاول في عجالة رصد الخصائص والسمات المميزة للخطاب السلفي المعاصر ، ونحن لانصادر حين نحكم بدءاً بأنه خطاب ماضوي تبريري مماحك .

أما عن سمة الماضوية فنظراً لعجز هذا الخطاب عن مواكبة المتغيرات وعدم قدرته على تقديم حلول ناجعة للمشكلات الآنية ، فإنه يتجه إلى الماضي ويرى فيه مثلاً أعلى يستحق الإحياء ، ولاغرو فلفظة (السلف) - عندهم - تُردف تلقائياً بنعت (الصالح) ، بغض النظر عن التمييز بين من كان صالحاً ومن كان طالحاً . إن الاتجاه إلى الماضي - في حد ذاته - دليل إفلاس ، فأي ماضٍ يعتقدون؟ .

لقد شهد التاريخ الإسلامي قرون عز ومجد وسؤدد ، وقروناً أطول من الذل والبؤس والانحطاط ، أزعُم أن خطاباً هذه سمته يفتقر إلى (التاريخية) ،

---

(١) المرجع السابق ص ٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٩ .

(٣) المَحْكُ : التمادي في اللجاجة عند المساومة والغضب ، والمُماحكَةُ : المُلاجَّةُ ، يقال : رجلٌ مَحِكٌ ومُماحِكٌ إذا كان لجوجاً عَسِرَ الخُلُقِ. انظر : لسان العرب ، مادة (محك) .

بل يفتقر إلى الإحاطة بأوليات صيرورة التاريخ الإسلامي ، ولاغرو فالتاريخ عند هؤلاء محض بطولات وأمجاد؛ أبطال وعباقرة ، ولو سلمنا جدلاً بالبطولة والأبطال ، فكيف نلغي أنفسنا ونرتدي أقنعة الأجداد ؟ . لاغرابة إذا رفع الخطاب الماضوي الرسول (ﷺ) إلى مرتبة الألوهية ، والصحابة إلى منزلة الأنبياء، وكلهم كانوا بشراً يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق . . .

فضلاً عن سمة الماضوية ؛ يتسم الخطاب الديني المعاصر بالإنتقائية (١) . ثمة أعلام في التراث يُستشهد بهم في كل مناسبة كابن الخطاب وابن عبدالعزيز والأشعري والغزالي والفخر الرازي وابن تيمية ، كلهم أفاضل بطبيعة الحال لاشك ولامشاحة ، لكن كثيرين غيرهم إذا ماذكرت أسماؤهم صُبت عليهم اللعنات ، برغم جهودهم في إثراء الفكر والحضارة العربية الإسلامية ، منهم واصل بن عطاء والعلاف والفارابي وابن رشد وغيرهم . الخطاب الديني المعاصر تبريري ومماحك ؛ فما أكثر المواقف المشينة في التاريخ الإسلامي ، وما أكثر ما أفسد الكثيرون من الخلفاء والسلاطين ، لكنهم في نظر فقهاء اليوم بمنأى عن المساءلة ؛ لالشيء إلا لطاعة أولي الأمر ، وما أكثر الفقهاء الذين ساروا في ركاب الحكام وحَرَّموا الحلال ، وكلهم نُعتوا بـ(السلف الصالح) . إن الكثير من الصفحات السوداء في التراث مسكوت عنها درءاً للفتن ، هكذا أفتى فقهاء الأمس وفقهاء اليوم الذين نسجوا على منوالهم .

أما عن سمة الإفلاس الفكري فحدِّث ولاحرج ، من تجلياتها اللغة الشاعرية الإنفعالية والخطابة المقعقعة ، إنه خطاب (إرهابي) يُحوِّل تسامح الإسلام وتيسيره إلى سوط عذاب يلهب المكدودين ويُثبط من آمال الخلاص في الآخرة ، وهو فضلاً عن ذلك خطاب (سكوني) يعتبر المُحَدثة - في غير أمور

---

(١) سبقت مناقشة هذه الدعوى والرد عليها في ص٤٣٦ ومابعدها من هذا البحث.

العقيدة - بدعة ، والبدعة ضلالة ، والضلالة في النار . هذا بالإضافة إلى الانشغال عن المشكلات الأساسية للأمة ، كالتحرر والتنمية والديمقراطية ، والتحول إلى السفاسف والترهات[(١)] »[(٢)] .

وهناك كُتَّاب ومفكرون ماركسيون معاصرون غير هؤلاء ، لهم موقف من المنهج السلفي وأهله ، ولكن حد ضيق المقام هنا من التحدث عنهم وذكر أقوالهم[(٣)] .

---

(١) وقد فسر في موضع آخر هذه السفاسف والترهات بالحجاب والنقاب وآداب المرحاض .
انظر : الإسلام السياسي ، ص ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(٣) وذلك كالدكتور صادق جلال العظم في كتابه (نقد الفكر الديني) نشر دار الطليعة - بيروت عام ١٩٧٠م ، والدكتور توفيق سلوم في كتابه (نحو رؤية ماركسية للتراث العربي) نشر دار الفكر الجديد - بيروت عام ١٩٨٨م ، ومهدي عامل في كتابه (أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية) نشر دار الفارابي - بيروت عام ١٩٧٤م ، وأحمد عباس صالح في سلسلة مقالات له بعنوان (الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام) منشورة بمجلة (الكاتب) ابتداء من العدد (٤٣) الصادر في أكتوبر ١٩٦٤م ، وانتهاء بالعدد (٥٢) الصادر في يوليو ١٩٦٥م ، وعلي نوح في بحثه (السلفية : أنواعها وأهدافها في الفكر العربي عبر رؤية معاصرة للتراث) المنشور في مجلة (دراسات عربية) في عددها الأول الصادر في نوفمبر ١٩٩٠م ص ٧٣ ومابعدها .

مناقشة أصحاب هذا الاتجاه والرد على دعاويهم :

بعد أن تعرفنا - فيما سبق - على موقف الاتجاه الماركسي المعاصر من المنهج السلفي ، من خلال عرض نماذج من أقوال بعض رُوَّاده وممثليه البارزين ، نأتي إلى مناقشة أقوالهم تلك ، والرد - إجمالاً - على ماتضمنته من دعاوى وشبهات(١) .

فأقول : إنه بالنظر في تلك الأقوال والآراء لهذا الاتجاه تَبيَّن أنها تشتمل - بوجه عام - على الدعاوى والشبهات التالية :

الدعوى الأولى :

أن المنهج السلفي منهج رجعي ماضوي ، يقدس الماضي ويحن إليه ، ويجعله مقياساً للحاضر ، ويقتضي الانطلاق منه وحده ؛ بل البقاء فيه وحده لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة إلى الحاضر ، ولذا فالالتزام بهذا المنهج يؤدي إلى العقم والجمود والتأخر والتخلف الحضاري ، والعجز عن مواكبة التغيرات وتقديم حلول ناجعة للمشكلات الآنية .

الرد عليها :

هذه دعوى مركبة من دعاوى عدة ، فيها خلط بين حق وباطل ، يشترك في

---

(١) لم ألتزم هنا بمناقشة « الماركسية » في أسسها الفلسفية ؛ وأصولها ومنطلقاتها الفكرية العقدية ، التي أُشبعت دراسة وتحليلاً ونقداً في كتب ودراسات كثيرة ، منها على سبيل المثال : (تهافت الفكر المادي التاريخي) لمحمد البهي ، و (نقض أوهام المادية الجدلية) لمحمد سعيد البوطي ، و (سقوط الماركسية) لوحيد الدين خان ، و (الماركسية بين النظرية والتطبيق) لعبد المنعم النمر ، و (موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي) لأحمد العوايشة ، وغيرها . وإنما عُنيتُ بمناقشة أبرز دعاوى الماركسيين العرب حول المنهج السلفي وممثليه الحقيقيين .

إثارتها وترديدها كثير من المفكرين المناوئين للمنهج السلفي من الماركسيين وغيرهم ، لذا أناقشها بشيء من التبسط - بياناً للحق ، وإزالة للبس ، ودحضاً للباطل - وذلك في النقاط التالية :

أولاً [١]: يظهر للمتأمل في مسار الحياة البشرية أن التشبث بالماضي نزعة إنسانية ، خاصة في أوقات الأزمات التي تشعر فيها أمة من الأمم بضغط الواقع عليها ، وكذلك في أوقات التحدي الحضاري ، حينما تشعر أمة أنها في مواجهة تغير حضاري يوشك أن يذيبها ويطمس هويتها ، فتبحث في تاريخها عن أكثر الجوانب إضاءة ؛ كي ترتكز عليها في حركتها الحضارية .

وحينما بُعث الرسول ﷺ يدعو الناس إلى توحيد الله ، وإقامة الحياة على المنهج المستقيم ، لم يُغفل الإسلام هذه النزعة الإنسانية ؛ بل استثمرها في جذب القلوب نحو الحق الذي جاء به :

١ - فَذكَّر العرب بأنه إنما يدعوهم للرجوع إلى الأصل الصحيح لحياتهم الدينية ، وهو ملة أبيهم إبراهيم ، وأن مايدعوهم إلى التخلي عنه هي الأعراض المرَضية التي طرأت على هذه الملة الحنيفية فشوهتها ، قال تعالى : ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ**﴾[٢] .

٢ - كما ذَكَّرهم بأن دعوة التوحيد التي جاءهم بها محمد ﷺ ليست شيئاً مبتدعاً في هذا الزمن المتأخر ، وإنما هي دعوة الله لخلقه منذ أنزلهم إلى الأرض ؛ حيث بعث الله الرسل تترى للدعوة إليها ، وتطهيرها من الأوضار التي تتراكم عليها ، قال عز وجل : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ**

---

(١) انظر : د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٩٧ - ١٠١ .

(٢) سورة الحج الآية ٧٨ .

أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾(١) ، وقال : ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾(٢) .

بل إن الإسلام يرد الناس كلهم - وهو يدعوهم إلى الإيمان بالله - إلى أساس أسبق في حياتهم وفي التاريخ البشري من دعوات الرسل التالية ، وهي شهادتهم بالتوحيد لله في عالم الذر الواردة في قوله سبحانه : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾(٣) ، كما أننا نجد في قوله سبحانه السابق (أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) حفز أذهانهم للمفاضلة بين مرجعيتين تاريخيتين : ماعليه آباؤهم القريبون ، وماكان الأصل لهم ولآبائهم ، فضلاً عما فيها من لفت إلى أن الميثاق الأول على الرغم من بُعده التاريخي بالنسبة لما عليه آباؤهم إلا أنه ألصق بهم ، فذاك (الميثاق) خاصيتهم هم أنفسهم ، والإشراك ماضي غيرهم من آباء وأجداد .

أما أوروبا فلحركة النهضة الحديثة فيها مشكلة مع الماضوية ، فلئن « ادعت الحركة الثقافية في عصر النهضة الأوروبية أنها فرصة للحرية والتجديد ، إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً ، فهي لم تتحرر من النير [الإكليريكالي](٤) في العصور الوسطى إلا لتخضع بطريقة ما لثقافة اليونان والرومان (خطوة إلى الأمام

---

(١) سورة الأنبياء الآية ٢٥ .

(٢) سورة الأحقاف الآية ٩ .

(٣) سورة الأعراف الآيات ١٧٢ - ١٧٤ .

(٤) أي : الكهنوتي ، مأخوذة من الإكليروس التي تعنى : مجموع الكهنة . انظر : الموسوعة العربية الميسرة جـ ٢/ ص ١٤٩٢ .



وخطوتان إلى الوراء) »[1] .

بدأت منذ أوائل القرن الرابع عشر الميلادي حركة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث شيئاً فشيئاً[2]، حتى برزت للعيان رفضاً لفكر العصر الوسيط وانتقاضاً له، ولأن عماد هذه الحركة هي حرية الفكر التي تجعل من حق الفرد - المفكر - أن يبني تصوراته للوجود وتفسيره للأمور، معتمداً على عقله ؛ مستخدماً مايراه مساعداً له في ذلك، دون فرض عليه من غيره، لذا لجأ هؤلاء المفكرون والأدباء والفنانون إلى التراث اليوناني الروماني، يمجدون حركته الفكرية الفنية والأدبية، ويخلعون على رجاله هالة القداسة والإكبار ؛ لتستحوذ على النفوس بديلاً عن الفكر الوسيط ورجاله .

ولكن هذا التقديس المغالي الذي جعل هؤلاء نماذج تستوجب التواضع أمامها، والشعور بعدم وصولها فضلاً عن تجاوزها، أصبح حالة ضغط على حرية الحركة الحديثة التي تستهدف كسر كل الحواجز والمعالم التي تشعر بعلوها على فكر أصحابها، فلسفة وإبداعاً أدبياً وغيره، مما ولَّدَ اتجاهاً حداثياً يتبنى القطيعة مع الماضي، بل رفض فكره وأشخاصه، إلا بعض المواقف التي تُعبّر عن ثورات على الواقع والتاريخ، قام بها بعض النماذج التاريخية .

وعليه فإن حركة النهضة الأوروبية في تشبثها بالماضي اليوناني والروماني، مضادة لتراث العصور الوسطى، قد وقعت في أمرين :

الأول : قطيعتها مع التراث الحضاري في العصور الوسطى، مما أدى إلى التوقف الحضاري فترة ما .

---

(١) د . محمد عزيز الحبابي - الشخصانية الإسلامية ص ١٢٢، ط الثانية، دار المعارف - القاهرة .

(٢) انظر : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥، ط دار المعارف بمصر .

فهي بسبب رفضها للتراث الكنسي وتعاليمه التي تخنق الطاقة العقلية والمنهجية العلمية ، رفضت التفاعل مع الأديان والحضارات الأخرى : الدين الإسلامي ، والحضارة الإسلامية بالذات ، وهي المحيطة بالغرب ، إلا من خلال انتقاء أشبه باختلاس السارق الخائف .

ولو أن أولئك المفكرين الأحرار والممهدين لهم تفاعلوا مع الحضارة الإسلامية تفاعلاً شاملاً ، يبدأ من وعي الأسس الإيمانية التي قامت عليها هذه الحضارة ، ثم تتبع آثار هذه الأسس في فكر المسلمين وحياتهم ، لتواصلَ السير الحضاري دون انقطاع ، ولأنقذوا أنفسهم من ويلات أكبر معضلة تعانيها حضارتهم المعاصرة ، وهي الانفصام بين عنصري الإيمان والعلم البشري .

الثاني : المغالاة التي تجاوزت أحياناً حد التقديس إلى مايشبه العبادة لرجالات الفلسفة والفن اليوناني ، ولعبقرياتهم في إنتاجهم ، مما كاد أن يخنق الفكر الأوروبي ، وجعل المفكرين وهواة الإبداع ينفجرون تحت ضغط هذا الماضي ، فيعلنون رفضهم للقداسة أيّاً كان مصدرها ومرجعيتها ، ويحررون عقولهم من الخضوع لأيٍّ كان .

هذان الأمران اللذان سببهما موقف حركة النهضة من الفكر الوسيط والاتجاه للتراث اليوناني والروماني ، جعلا كل دعوة للرجوع نحو الماضي تستدعيهما في الذهن ، فتنقبض النفس من هذه الدعوة حذراً من هذين الأمرين .

والنتيجة أن هذه الدعوة - أي : الرجوع إلى الماضي - أصبحت مرفوضة حضارياً . إذا علمنا هذا استطعنا فهم سر الموقف النافر من (السلفية) لدى كثير من المفكرين العرب - الماركسيين وغيرهم - الذين يقيسون تاريخ أمتهم وواقعه على ماجرى في التاريخ الأوروبي ، ويُسقطون - بالتالي - الأحكام التي تصدق على التحولات الحضارية للغرب على أمتهم الإسلامية ، ديناً ، وتاريخاً ، وواقعاً .

ثانياً [١]: تُعَدُّ (السلفية) ماضوية إذا كان المراد بالماضوية الانتساب للماضي ؛ لأن حقيقة السلفية - لفظاً ومعنى - الرجوع إلى السابقين .

لكن يبقى تمييز الأصل المرجوع إليه من جهة ، ثم أثر ذلك على شخصية الراجع - أو الأمة الراجعة - من جهة أخرى .

أما المرجوع إليه في السلفية ، فإنه نوعان :

الأول : نصوص الوحي الإلهي المتمثلة بآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، وهذه ماضية باعتبار مجيء الرسول محمد ﷺ بها ، وتلقي الناس إياها منه ؛ لأن ذلك وقع في زمن يعد بالنسبة لنا ماضياً .

لكن هذه النصوص بما هي تعاليم لايمكن حصرها بزمن محدد ، فهي من علم الله الذي أمدَّ خلقه به لحاضرهم ومستقبلهم إلى أن تقوم الساعة ؛ حيث جعل محمداً ﷺ خاتم الأنبياء ، لتبقى هدايته هي الدين المرضي عند الله إلى يوم القيامة .

الثاني : النموذج التطبيقي البشري الأول لتعاليم هذه النصوص ، المتمثل في حياة الرسول ﷺ وأصحابه ، والمقصود بهذا النموذج إنما هو فهمه للنصوص وسلامة منهج الحركة بها في الحياة عبادةً لله سبحانه ، وقياماً بحق الخلافة في الأرض في حدود الإمكانات المتاحة لأولئك في عصرهم ، ثم لمن بعدهم في العصور اللاحقة ؛ إذ ليس المقصود الرجوع إلى السلف للأخذ بوسائل عصورهم في الحياة العمرانية بأساليبها في : الإنتاج ، والنقل ، والتعليم ، والتطبيب ، وتشييد المدن ، وتجهيز الجيوش ، وبناء المدارس والمستشفيات .

ولذا كان من مبادئ السلفية بعث روح الاجتهاد ، مما يُعد نقيضاً للاتجاه الماضوي المحافظ ؛ من أجل ربط الحياة المتجددة بتعاليم القرآن والسنة ، هذا من

---

(١) انظر : د . عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ١٠٥ - ١٠٨ .

جهة ، ومن جهة أخرى فإنها تمتد عبر الزمن في تطبيقاتها المتواصلة في حياة الأفراد والجماعات ؛ مشدودة إلى تلك التعاليم محكومة بها .

أما أثر ذلك على شخصية من يتبنى السلفية فرداً أو مجتمعاً ، فنقف فيه عند أثرين يقابلان المعضلتين اللتين أفرزهما الارتداد الثقافي لمفكري عصر النهضة في أوروبا نحو الثقافة اليونانية والنظرة التقديسية لرجالها ، وهما : خنق حركة الفكر ، والقطيعة مع الثقافات الأخرى سوى تلك الثقافة .

فأما حركة الفكر : فإن السلفية - في حركاتها المتتابعة - هي رائدة تنشيطها وفكها من إسار الجمود والتقليد الأعمى للآخرين ، وهذا واضح في التاريخ الإسلامي ، ولاسيما في العصور التي خبت فيها حركة العقل المسلم ، واكتفى هذا العقل باجترار السابق بدون فهم ولا وعي ، كما تجلى لدى ابن تيمية وتلاميذه، ومحمد بن عبدالوهاب ، والشوكاني ، ونحوهم الذين تبنوا الدعوة إلى الاجتهاد ومحاكمة التراث الزمني إلى أحكام الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح ، فقاوموا - بذلك - سلبية العقل المسلم ، وهَزّوه من ركونه المستخذي للإلف والعادة ، وماخَدَّره به الدجَّالون والمنحرفون . والسلفية - اليوم - تتحرك في مجال تحرير الفكر المسلم في مسارين :

أحدهما : مسار مقاومة مخلفات عصور الجمود ، التي ابتعد فيها العقل المسلم عن النصوص ؛ والتمثل الصحيح لها لدى الرسول ﷺ وأصحابه ، ليتشبث بأفكار ومناهج تعبدية وتقاليد عرفية وفدت إليه وتوالدت مع الزمن ، رضي بها أولاً ثم ركن إليها واستمرأها رغم مخالفتها للإسلام ، وطريق السلفية لذلك تحرير هذا العقل كي يعرف الحق فيأخذ به ، ويتبين الباطل فيتخلى عنه .

والثاني : مسار مقاومة الاختراق الغربي للعقل المسلم ، حيث أدى انبهار كثير من أبناء المسلمين في العصر الحاضر بالثقافة الغربية وإنجازاتها الفكرية والمدنية ، في مقابل ماتعانيه مجتمعاتهم من ركود فكري وتخلف مدني - أدى

ذلك - إلى استحواذ هذه الثقافة على عقولهم ، وسقوطهم أسرى هذه الحضارة إلى درجة التقديس الذي يجعل بعضهم لايرى سبيلاً للنهوض بأمته ، ولا لرقيها الحضاري إلا بالتقليد الكامل الأعمى لها . والسلفية - في هذا المسار - تسعى لمقاومة هذا الاختراق ، وترشيد العقل المسلم من خلال ربطه بتعاليم الوحي الإلهي التي يستكمل بها نضجه ، واستحضار هويته ليتفاعل بعد ذلك مع الفكر الآخر .

وأما العلاقة بالثقافات الأخرى : فإنها واضحة لدى السلفية ، إنها التفاعل مع الثقافات واستثمار إيجابياتها النافعة ، والبناء عليها في التواصل الحضاري ، فالسلفية «تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام في جوهره ، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة ، سواء كانت من منبع إسلامي أم لا » (١) .

وهي تتفاعل مع الثقافات الأخرى من أجل كشف زيف السلبيات الضارة فيها ، لوقاية الإنسان من آثارها السيئة على سعادته الدنيوية والأخروية ، وهذا يتمثل بالشهادة على الناس التي حَمَّلها الله الأمة الوسط - أمة محمد ﷺ - التي ترفع السلفية رايتها ؛ دعوة للأمة الإسلامية قاطبة أن تحملها ، وللأمم الأخرى أن تفتح أنفسها متفاعلة مع ماتقدمه السلفية من زاد ثقافي مرتكز على تعاليم الوحي بعقل طالب الحق والباحث عن الحكمة أياً كان مصدرها .

وهكذا : ننتهي إلى أن (السلفية) في حقيقتها نفي للمحاذير التي ارتبطت بوصف الماضوية ، نتيجة ماحدث لحركة الارتداد الفكري نحو اليونان في أوائل عصر النهضة .

وعليه فإن الوقوع في أحد المحذورين السابقين يمثل خروجاً على المنهج السلفي ، سواء أكان ارتهان العقل الإنساني وعبوديته للتراث البشري وافداً من

---

(١) د . محمد عزيز الحبابي - الشخصانية الإسلامية ص ١٢٣ .



الغرب ؛ أم مستمداً من عصور التخلف عند المسلمين .

أو كان انغلاقاً فكرياً على التراث وانقطاعاً حضارياً .

ثالثاً [١]: بالإضافة إلى ماسبق ، فإن من البواعث الأساسية لهذه الدعوى عند كثير من مثيريها هو : عدم معرفتهم أو إدراكهم للموقف السلفي من الثوابت والمتغيرات[٢] ، فيتوهمون أن من لوازم التمسك بالثوابت لدى السلفيين الانغلاق والانكفاء على الذات ، والعجز عن مواكبة التغيرات .

والحق أن علماء السلف يميزون تمييزاً واضحاً بين الثوابت المتمثلة في حقائق الإسلام وأصوله العقدية والتشريعية ، وبين المتغيرات التي تندرج تحتها العلوم الدنيوية التجريبية ، وإذا كانوا - رحمهم الله - يصرحون بتشددهم في التمسك بتلك الثوابت ، فإنهم يحملون راية الانفتاح الحضاري ، ويشجعون على الانتفاع بالعلوم الطبيعية والرياضية ؛ بغض النظر عن عقائد أصحابها أو توجهاتهم الفكرية .

فابن تيمية - مثلاً ، وهو من أبرز الممثلين للمنهج السلفي - الذي كفَّر الفلاسفة ؛ إنما هاجمهم فيما يتعلق بآرائهم في مشكلة الألوهية ونحوها ، وفي قبولهم المنطق الأرسطوطاليسي ، ولكنه لم يستهجن اشتغالهم بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بل أثنى على جهودهم في هذين المجالين ، وأعلن أن موقفهم من هذه العلوم أصوب من موقف المتكلمين الذين أعرضوا عن الطبيعيات والرياضيات ؛ قائلاً : « نحن لانقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية»[٣] .

---

(١) انظر : د . عبدالفتاح فؤاد - الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص ٢٢- ٢٦ .

(٢) سبق تناول جانب من هذه المسألة في الفصل السابق . ارجع إلى ص ٤٤٩ ومابعدها من هذا البحث .

(٣) الرد على المنطقيين ص ٣١١ .

لقد كان ابن تيمية ذا روح نقدية فحص بها علوم فلاسفة اليونان ، فرفض ماتضمنته من عناصر مخالفة لحقائق الإسلام وأصوله ، ولكنه لم يرفض علومهم برمتها ، بل استصوب العلوم الطبيعية والرياضية ، واستنكر محاولات الطعن فيها من جانب المتكلمين ، مثل : إنكاركثير منهم للعديد من المسائل الرياضية أو الفلكية كاستدارة الفلك وغيرها [١] ، فهذه العلوم عقلية محضة - على حد تعبيره - وليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تُعلم بمجرد العقل ، ويجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح [٢] .

ويعترف ابن تيمية بجهود أرسطوطاليس وأتباعه في العلوم الطبيعية ، فيقول : «لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم يقصدون الحق ولا يظهر عليهم العناد ، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل ، كثير الخطأ » [٣] .

أما العلوم الرياضية ، فهي في نظر ابن تيمية نافعة للفرد والمجتمع على السواء ، ويقينية ، لأنها علوم برهانية ، وسالمة عن الفساد ، ولايدخل فيها غلط ، وهي كذلك ضرورية في العلم لاتحتمل التناقض وواجبة القبول [٤] .

ويذهب ابن تيمية إلى « أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس ، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية ، وإن كان ضل منهم طوائف في الأمور الإلهية ، فذلك لايستلزم أن يضلوا في الأمور المتعلقة بالعلوم الطبيعية كالطب والحساب ، فمن حكى عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولاً في الطبيعيات ظاهر البطلان ، عُلم أنه غلط في النقل عليه ، وإن لم يكن تعمد الكذب عليه ، بل إن

---

(١) راجع : المرجع السابق ص ٢٦٠ .
(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٠٨ .
(٣) المرجع السابق ص ١٤٣ .
(٤) راجع : المرجع السابق ص ١٣٣ ومابعدها .

محمد بن زكريا الرازي - مع إلحاده في الإلهيات والنبوات - هو من أعلم الناس بالطب ؛ حتى قيل له (جالينوس الإسلام) ، فمن ذكر عنه في الطب قولاً يظهر فساده لمبتدئ الأطباء كان غالطاً عليه»[١] .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون أمثال : الكندي ، وابن سينا ، ومسكويه ، قد وضعوا ترتيباً تصاعدياً للعلوم النظرية ؛ يبدأ بالأسفل وهو العلم الطبيعي ، ثم العلم الأوسط وهو الرياضي ، وأخيراً العلم الأعلى وهو العلم الإلهي ، فإن ابن تيمية يرفض هذا الترتيب ويَعُدُّه ضرباً من قلب الحقائق ، ويذهب إلى أن العلم الطبيعي هو أشرف علوم الفلاسفة ، لأنه يخضع للمنهج التجريبي الذي يدرس الأجسام الموجودة في الخارج ، ثم يليه في المرتبة العلم الرياضي ، وأخيراً تأتي آراء الفلاسفة التخمينية في العلم الإلهي لتحتل أدنى منزلة في قائمة علوم الفلاسفة[٢] .

هذا هو شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو كما سبق من أبرز من يمثل المنهج السلفي - يعترف لخصومه بفضلهم في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية التي هي من أهم عوامل الازدهار الحضاري المعاصر ، ويشهد لأعدائه بجهودهم الإيجابية المثمرة ، ولم يمنعه تكفيره إياهم في المسائل الاعتقادية من المطالبة بالانتفاع بعلومهم التجريبية والاستدلالية ، لأنها لاتتعارض مع الدين الإسلامي ؛ بل إنه يدعو إلى الاشتغال بها ، ويحدد - بدقة - المسالك التي ينبغي أن يسلكها من يتصدى لعلاج المشكلات المثارة ، فإذا كانت تنتمي إلى الثوابت ؛ فينبغي بحثها في مظانها : الكتاب والسنة والإجماع ، مع التأكيد على أن هذه المصادر لاتتعارض البتة مع العقل ، وأما إذا كانت المشكلة المطروحة تتعلق بأحد مجالات

---

(١) منهاج السنة النبوية جـ ٢/ ص ٥٧١ - ٥٧٢ .
(٢) انظر : الرد على المنطقيين ص ١٣٣ - ١٣٥ .

العلوم التجريبية أو الرياضية ، فيتعين بحثها وفهمها بالعقل وفي ضوء هذه العلوم.

وجاء ابن القيم فسار على هذا المنهج السلفي ؛ حيث تولى مهمة حراسة العقيدة وحمايتها من المؤثرات الدخيلة ، مع الانتفاع بالعلوم التجريبية ؛ بصرف النظر عن مصدرها ، وهاهي كتبه بين أيدينا يستعين في تصنيفها بعلوم الأطباء القدماء من أمثال : بقراط وجالينوس (١) .

إن (السلفية) - في حقيقتها - دعوة إلى الماضي ، وتطلع إلى المستقبل في آن واحد .

فهي فيما يتعلق بأصول الدين وقواعده الثابتة تدعو إلى الرجوع إلى المنابع الأولى ؛ ابتغاء تنقية الدين مما علق به خلال مسيرته عبر الزمن من بدع وخرافات، وتصفيته من الشوائب التي تكدر صفاءه ، وترمي إلى تجديد الدين عن طريق تصحيح مساره بعد أن تفرقت بأهله السبل ، وتبتغي إماطة الأذى عن هذا الطريق .

وفي الوقت الذي تستلهم فيه زادها من الماضي ؛ فتستمد منه عقيدتها وشريعتها، ترنو إلى المستقبل وتتطلع إليه ، إذ تحث على استخدام المنهج الاستقرائي التجريبي ، وتدعو إلى الاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية التي تقوم عليها النهضة الحضارية المعاصرة، فليست السلفية إذن مضادة للمستقبلية، ومن ثم ينبغي درء التعارض بينهما .

رابعاً : ينبغي التنبه إلى منزلق خطير يقع فيه كثير من الباحثين المعاصرين في تاريخنا الإسلامي ، ويتمثل ذلك في عدم وعيهم بأن المصطلحات الحديثة التي

---

(١) راجع : كتابه (الطب النبوي) ، وكذلك البابين السادس عشر والسابع عشر من كتابه (تحفة المودود) .

ينظر من خلالها إلى التاريخ ؛ وتُقوَّم من خلالها جهود الأمم - كالحضارة والبدائية، والتقدم والتخلف ، والرقي والتأخر - إنما هي مصطلحات مشحونة بمدلولات غربية ، تنبثق من واقع المجتمعات الغربية وظروفها ورؤاها الخاصة ، ولم يأتِ تحديد هذه المصطلحات نتيجة استقراء حقيقي لأنماط الحياة الإنسانية ونشاطها ، ولا من دراية بحركة التاريخ الإنساني في ظروفه المختلفة ، كما لم يأتِ من قواعد عامة مطردة تصلح للتطبيق في كل الظروف ومع كل الشعوب .

فمصطلح (التقدم والتخلف الحضاري) يكاد يرتبط في الاصطلاح الحديث - رغم كل المحاولات الجارية لتوسعته - بالتقدم المادي ، ومن الغفلة أن ننساق وراء تضليل هذا المصطلح ؛ فنحاول أن ندافع عن تاريخنا بأنه عرف التقدم المادي، فذلك الدفاع وإن كان يمثل حقيقة تاريخية إلا أنه يؤدي إلى نتائج شديدة الخطورة ، لأنه يقدم الإبداع المادي على الرقي الأخلاقي الذي يمثل الأساس في تقدمنا الحضاري ، والذي يعطينا على الغرب المادي ميزة لاتعادلها ميزة أخرى .

إن انسياقنا وراء المفهوم الغربي لهذا المصطلح - مع أنا لاننكر قيمة الرقي المادي في إطار أخلاقي معين ولانقلل من قيمته - يجرنا دون وعي إلى احتقار الجانب الأكثر قيمة في تاريخنا ، إننا إذا طبقنا هذا الاصطلاح بمفهومه المادي على تاريخنا فسوف نسلك رسول الله ﷺ وهو خير الخلق ، ونسلك أصحابه رضي الله عنهم وهم خير جيل من البشر ؛ في عداد المتخلفين حضارياً ، وذلك لأنهم عاشوا حياة مادية بسيطة خالية من التكلف والتعقيد في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وطرائق الحياة المختلفة ، مع أننا انطلاقاً من مفهومنا الخاص للحضارة نتخذ من هذا المظهر دليلاً على سمو الرسول ﷺ وأصحابه ، وعلى نبلهم وعظيم خُلُقهم . إننا بأخذنا للمفهوم الغربي للتقدم نسيء إلى تاريخ الإسلام ؛ إذ نهدر بذلك قيمة أخلاقية قَدَّرها الإسلام وأجَلَّها ، وهي قيمة الزهد في عرض الدنيا وأشيائها ومتاعها وأدواتها ؛ لاعن جهل بها ، ولاعن عجز عن استعمالها ،



ولكن إدراكاً لقيمتها الحقيقية ؛ وهي التغير والزوال إيثاراً لما هو أبقى ، وهذه أعلى مراتب الإدراك ومراتب الأخلاق أيضاً (١) .

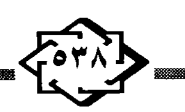
إن التقدم في الإسلام إنما هو تقدم أخلاقي ؛ ومضيٌ في تحقيق الرسالة التي أناطها الله بهذه الأمة ، مع الأخذ بأسباب العمران المادي في نواحي الحياة كلها ، ولذا فإنه ينبغي التمييز بين التقدم في أبحاث العلوم التجريبية وتسخير نتائجها في سبيل إتاحة حياة إنسانية أفضل ؛ وبين الهبوط الروحي والخلقي الذي تردت إليه الحضارة الأوروبية الحديثة ؛ فالإسلام يتعامل مع الإنسان بوصفه كياناً متكاملاً ووحدة نفسية جسمية ، لن تتحقق له السعادة بالفصل بين جانبي المادة والروح في شخصه (٢) .

إن معيار التقدم والتأخر في مفهوم الغرب معيار مادي صرف ، حيث تُتخذ القوة المادية والعلوم والتقنيات وقدرات الإنتاج وأدواته وأشكاله أساساً لتحديد التقدم إلى ماهو أمام ؛ والتأخر إلى ماهو وراء ، فالمجتمعات الأكثر تقدماً - في عرف الغرب - هي الأكثر تطوراً بقدراتها العلمية والتقنية والإنتاجية ، أما المبادئ الإنسانية والقيم الروحية والخلقية ، ونوع العلاقات فيما بين الناس أو الشعوب ، فليس لها أثر في تحديد التقدم والتأخر . إن هذا المعيار المادي يجعل من المشروع للغرب القيام بهدم مجتمعات مايسمى بالعالم الثالث ؛ وسحقها وحكمها بالحديد والنار ؛ وسلبها حقوقها وثرواتها وحريتها واستقلالها ، مادام ذلك سيكون مدخل هذه المجتمعات إلى جنة الحضارة المتقدمة - حضارة الغرب - ومؤدياً بها إلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة في تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج .

---

(١) انظر : د . محمد رشاد خليل - المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره ص ٣٦ - ٣٨ .

(٢) انظر : د . مصطفى حلمي - قواعد المنهج السلفي ص ٢٦٨ .



لقد أشاع الغرب هذا المعيار معتبراً نموذجه ممثلاً للتقدم ؛ ونموذج بلدان آسيا وأفريقيا ممثلاً للتخلف ، ولم يقصر ذلك على الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة ؛ وإنما مَدَّها إلى القيم والأخلاق ومكونات الشخصية ، فاعتبر نموذجه معيار التقدم ، وأخذ يزن به النماذج الأخرى التي ستُعتبر متخلفة بالضرورة ، مادامت وحدة الوزن هي النموذج الغربي .

ثم جاء هنالك من طَوَّر هذه المفاهيم ، ليجعل من مقولة التخلف في المجتمعات الإسلامية سبباً لتفسير مختلف الظواهر ؛ بما في ذلك سيطرة الاستعمار التي تمت بالقوة والبطش ، فقد أُعتبر التخلف سبب انتصار تلك السيطرة ، والأنكى أن مقولة التخلف هنا لاتحصر نفسها في مجال تطور التقنيات والصناعة والآلة العسكرية ، وإنما تركز بصورة أشد على اعتبار مجموع قيمنا الإسلامية وأخلاقنا وعاداتنا وعلاقاتنا ونهجنا في الحياة مرادفة للتخلف ، وهذا يتضمن فيما يتضمن التعريض بالإسلام ، ومن ثم فإن الخلاص من هذا التخلف - في نظر هؤلاء - هو التملص من الإسلام في تلك الأخلاق والقيم ، والأخذ بقيم الغرب وأخلاقه وفكره ونهجه في الحياة ، سواء أكان ذلك من خلال النموذج (البرجوازي) أو (البروليتاري) وفق المصطلح الغربي .

ويحق لنا هنا - ولكل عاقل منصف - أن نتساءل : هل يُعَدُّ ظلم الناس ، واستعباد الشعوب ، واضطهاد المستضعفين ، واغتصاب أملاك الآخرين ، ونهب ثرواتهم، وسفك دمائهم ، ومصادرة حرياتهم . . تقدماً ؟ حتى لو تم في ظل أرقى العلوم الطبيعية وأعلى مراحل تطور أساليب الإنتاج .

وهل يُعدّ الفسق والانحلال والدعارة والفجور والفساد ، وانعدام القيم النبيلة والأخلاق القويمة تقدماً ؟ حتى لو تم ذلك تحت أضواء أرقى منتجات العلوم والتقنيات .

وهل يُعَدّ فقدان التواصل والعلاقات الحميمة بين الناس ، وسيادة النفعية

والفردية تقدماً؟ حتى ولو سكن الناس ناطحات السحاب .

وهل يُعدّ الغدر والخداع والنفاق والتعالي والاستكبار تقدماً ؟ حتى ولو جرى ذلك في ظل مايسمى بالتمدن والعصرية والعلمية والموضوعية .

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تحدد أين يقف أصحاب المنهج السلفي ، وتسمح بامتلاك معيار سليم في تحديد ماهو تقدم وماهو تأخر ، بعيداً عن معايير الغرب المادية(١) .

خامساً : من الملاحظ أن الماركسيين يَدَّعون دائماً أنهم « تقدميون » ، ويرمون كل من يعارضهم ويخالف فكرهم بالتأخر والتخلف ، غير أن الحقيقة خلاف مايدَّعون . وبيان ذلك : أن الظروف التي دفعت كارل ماركس إلى وضع الأسس الفكرية للماركسية هي وضع أوروبا الغربية الاقتصادي في القرن التاسع عشر الميلادي ؛ المتمثلة في :

- تمركز الأموال في يد قلة من أصحاب رؤوس الأموال الذين ساعدهم تقدم الحضارة المادية على الاستمتاع بأموالهم بشتى الأساليب .

- ونقص أجور العمال ، وفقد الرعاية الاجتماعية والصحية لهم ، فعاشوا في جهل مطبق ، تفتك بهم الأمراض جسمانياً ، ويهلكهم الحرمان وضيق العيش نفسياً حين يرون الدنيا في بهجتها لدى أصحاب المصانع ، ويتطلعون إلى المال وهو يسيل بين أيدهم ؛ وهو ماحصل عليه هؤلاء بمجهود العمال الشاق .

استغل ماركس هذه الظروف ، فدعا إلى إثارة حقد العمال على أصحاب رؤوس الأموال ، وحَرَّض على الإضرابات ، وحث على الإنقلاب والإطاحة بأصحاب رؤوس الأموال في الصناعة ، وبالنظام السياسي في الحكم الذي

---

(١) انظر : منير شفيق - الإسلام في معركة الحضارة ، ص ١٢٨ - ١٣٣ ، ط الثانية ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، دار الفكر الإسلامي - بيروت .

يحميهم ويحمي استغلالهم ، فهل يسود هذا الوضع في مجتمع غرب أوروبا اليوم ؟ .

إن التغير الاجتماعي الذي طرأ على المجتمع الصناعي في الغرب في القرن العشرين - ولاسيما منذ بداية النصف الثاني منه - قلل كثيراً من الفجوة في العيش ، والمتعة بالحياة والنظرة إلى الإنسان التي ساءت في زمن ظهور فلسفة ماركس .

فزيادة الأجور والخدمات العامة المتنوعة ، وتحديد ساعات العمل اليومي والأسبوعي، ومنح الإجازات السنوية ، والتأمين ضد العجز والشيخوخة ، وفرص التعليم في المراحل المختلفة التي تهيأت لأبناء العمال في المصانع . . . وغيرها ، تكاد تجعل المصنع شركة بين العامل وصاحبه ، وليس بينهما فارق إلا أن أحدهما يستخدم كل طاقاته في الإدارة ، والثاني يستثمرها في الإنتاج .

وإن التطور التكنولوجي وانتشار الآلية الحديثة في مجال الصناعة منذ الحرب العالمية الثانية ، كاد لايدع لشقاء الإنسان بكده في العمل ، وباستهلاك طاقاته البدنية مكاناً ، وأخذ يضع الإنسان اليوم في وضع صاحب الحركة بعقله قبل قدميه ؛ وبتفكيره وعلمه قبل يده وساعده ، وأدى إلى انكماش الثقافة العمالية التقليدية المحدودة ؛ وبالتالي قلة عدد العمال اليدويين ، مما يعني فقدان فلسفة « العمل » التي قامت عليها الفلسفة الماركسية ونظام الحكم الماركسي - اللينيني فيما بعد ، وفقدان أهميتها في المجتمع المعاصر .

ولم تصبح الاشتراكية في نظام الحكم - التي تعطي السيادة للعمال التقليديين ، وتَعدهم بالحكم في المجتمع - أمراً محتماً ، ولاسيادتها ضربةَ لازب في المجتمع العلَمي ؛ كما تبشر بذلك الماركسية ودعاة الانقلاب والثورات الاجتماعية .

إن كارل ماركس قد ربط تفكيره الفلسفي بأوضاع القرن التاسع عشر ، فإذا

نُودي اليوم في المجتمعات المعاصرة بـ (التقدمية) في نظام الحكم عن طريق التبشير بالقوة العمالية العالمية ؛ وثورة الطبقة العاملة ، فذلك ينطوي على دعوة إلى رجوع بـ (التطور الاجتماعي) والتيكنولوجي ، والوقوف به عند حد القرن التاسع عشر ، حتى يمكن أن ينكشف الظلم في استغلال العامل من صاحب العمل ، ويبدو البعد في الهوة السحيقة في وضع أو حالة كل من العامل وصاحب العمل ، من حيث الغنى والفقر والسعادة والشقاء في هذه الحياة . . . ، وعندئذ فقط يكون للماركسية مكان في حل مابينهما من مشاكل الظلم والانحراف في استثمار المال ، هذا إذا سَلَّمنا بأن في استطاعة الماركسية تحقيق ذلك .

فإذا وصف الماركسيون التمسك بالمنهج السلفي بأنه تخلف ورجعية ، فلا ينطبق هذا الوصف إلا على الماركسية نفسها ، لأن صلاحية الدين الإسلامي - بالمفهوم السلفي - لم ترتبط بوقت معين ، ولابقضايا وحالات محددة ، بل هو للحياة عامة بما لها من خصائص أينما وجدت ، وفي أي وقت كانت ، وهدفه أن يحول دون الانحراف في السلوك ؛ سواء في المال أو في العلاقات البشرية ، بينما الفلسفة الماركسية قد ارتبطت بمشاكل اقتصادية معينة ، وأوضاع اجتماعية معروفة ، خلقتها ظروف خاصة ليس لها طابع الاستمرار ، وهي ظروف القرن التاسع عشر ، والثورة الصناعية التي تبدلت تماماً في القرن العشرين - كما ذكرنا آنفاً - .

من أحق بوصف الرجعية ، أهو الماركسي الذي يدعو إلى فلسفة ارتبطت بأوضاع انتهت ، أم المتدين السلفي الذي يتمسك بتشريع يُقوِّم أخلاق الإنسان ؛ ويوجهه الوجهة الحسنة ؟ والإنسان باق - بفطرته وميوله وحاجاته - كما هو ، لم

يتغير عن الماضي ، ولن يتبدل في المستقبل [١] .

الدعوى الثانية :

أن المنهج السلفي منهج أسطوري لاتاريخي ، متعال عن الواقع ، عاجز عن إدراكه، مغرق في التجريد والمثالية .

الرد عليها [٢]:

هذه دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة ، ذلك أن الدارس للسلفية إذا كان يبحث في السلفية الصحيحة دون أن يسقط عليها تصوره لدعوات أخرى ، وإذا كان ملتزماً منهجية علمية ، سيتبين حقيقة جلية هي : أن السلفية بما هي منهج ومذهبية متميزة أقدر الاتجاهات على تحقيق التعامل المتزن الرشيد مع الواقع البشري ، في أي عصر من عصوره ، فهي أقدر من الاتجاهات الإسلامية الأخرى، وأقدر كذلك من الاتجاهات التغريبية .

ووجه ذلك أن حركة الارتقاء بالواقع ، وتحقيق البعث الحضاري للأمة الإسلامية ، يتطلب أمرين باتفاق الجميع ، وهما :

١ - الارتباط بالهوية التراثية للأمة .

٢ - التفاعل مع الواقع تقويماً وبناءً .

فأما الارتباط بالهوية ، فإن السلفية تعود بالأمة إلى الجذر الأصيل والمشترك لها كلها، وهو القرآن والسنة ، من خلال النموذج الأعلى لتعاليمها ، وهو

---

(١) انظر : د . محمد شامة - بحث « الخطر الشيوعي في بلاد الإسلام » المنشور في مجلة (هذه سبيلي) الصادرة عن المعهد العالي للدعوة الإسلامية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد (الأول) الصادر سنة ١٣٩٨هـ ، ص ٢٩٦ - ٣٠٠ .

(٢) اعتمدتُ في مناقشة هذه الدعوى والرد عليها على كتاب (السلفية وقضايا العصر) للدكتور عبدالرحمن الزنيدي في الصفحات : ١١٩ - ١٣٥ .



ماعليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، وتتمثل أصالته في أنه الأساس الذي تشكلت منه الأمة الإسلامية بهويتها وحركتها الحضارية .

وأنه ليس تجلياً لمقتضيات عصرية انفعل بها ، وارتبطت أحكامه ومواقفه عندها ، كالتراث الذي خَلَّفته الفرق والأجيال السابقة ، وبأنه من خلال النموذج المذكور يُعطي الأمة خلال تقادمها التاريخي تمثلاً حياً واقعياً للهوية التي تسعى لاستلهامها ، فتكون مستقرة في تصورها وبحثها عن ذاتها ، بعيداً عن القلق والغموض الذي يعيشه من يبحثون عن هوية فكرية لا واقع لها ، أو لها واقع متناقض مع تلك الهوية المتجذرة في أعماقه المرتكزة على القرآن والسنة بإشراقة تمثلهما النبوي .

ولهذا فشلت الاتجاهات التغريبية التي سعت إلى سلخ الأمة عن هويتها - هذه - وبناء هوية ترتكز على مفاهيم قومية عائمة ، أو على مركبات ذهنية تنتمي إلى الحاضر الأوروبي ، وَجدَتْها - هذه الاتجاهات - خارج تاريخها جاهزة .

وقد اتضح فشلها من جهتين :

الأولى : من جهة الأمة التي أدركت بحسها الإيماني خطورة هذه الاتجاهات ، فيما تريد إزالته وإقامته مستعينة بالقوة العسكرية أحياناً ، وبضعف التيار الإسلامي المقابل أحياناً أخرى ؛ حيث انكفأت على مقومات هويتها ولحمتها التاريخية المقاومة ، مقابلة هذا السيل الجارف بسلبية في التجاوب معه[1] .

والثانية : من جهة أنفسهم التي حاق بها الاغتراب ، فصاروا يشعرون بالعجز وعدم الانتماء وشلل الإرادة[2] .

(١) انظر : فادي إسماعيل - الخطاب العربي المعاصر ، ص ١١٧ ، ط الثانية ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض .

(٢) انظر : عاطف عضيبات - الانتلجنسيا العربية ص ١٧٤ - ١٧٥ ، ط الدار العربية للكتاب - تونس .

أما الحركة في الواقع ؛ فإن للواقع جانبين :

أولاً : الجانب العقدي والتعبدي والخلقي ، والمنهج السلفي فيه هو أصح المناهج ، وهو ماشهد به مخالفو السلفية قديماً - كعلماء الكلام - ومايشهد به غير المنتمين للاتجاه السلفي حديثاً ، ممن يرون تفاعلها الإيجابي في واقع الأمة الإسلامية في كل عصر ؛ حيث يتركز منهجياً في تطهير هذه الجوانب مما علق بها من بدع وخرافات وفلسفات ، أثقلت كاهل الأمة ، وأفسدت عليها تدينها بصفائه وإيجابيته .

ثانياً : الجانب الاجتماعي ؛ سياسياً ، واقتصادياً ، ونحوه[١] .

والمنهجية السلفية في هذا تبدأ بضبط عقل المسلم بإطارات غائية ومنهجية ، وبأصول عقدية ، وخلقية ، وتشريعية ، ثم تفتح له المجال ، بل تدفعه إلى أن يرتقي بنفسه تمكناً وريادةً ، وبأمته تحقيقاً لمصالحها وطموحاتها الحضارية .

وتتمثل حركة العقل - وفق المنهج السلفي - في الواقع بما يلي :

١ - التعرف عليه بعناصره الماثلة ، وماله من أبعاد نتجت عنها هذه العناصر أو أثمرتها ، وذلك من خلال تصوره تصوراً صحيحاً يؤهل لحركة نقد صحيحة له .

٢ - فحصه فحصاً دقيقاً وفق المعايير الشرعية والعملية والمصلحية ، لتحديد عناصره الإيجابية من عناصره السلبية .

٣ - الإنشاء الإيجابي ، لامن خلال قطيعة حضارية مع الواقع القائم ، بحيث يبدأ الإنشاء من الصفر ، أو من واقع تراثي تجاوزه الزمن ، وإنما

---

(١) هذا التقسيم إنما هو تقسيم منهجي ، وإلا فإنه يصعب فرز هذه الجوانب المتعددة في العملية التشريعية .

هو بناء على العناصر الإيجابية في الواقع القائم ، سواء أكانت هذه العناصر متمثلة في حياة الأمة المسلمة ، أم كانت متمثلة في فكر الأمم الأخرى وحضارتها .

ويكون هذا البناء متجهاً إلى :

* إقامة واقع حضاري للأمة مرتكز على الإيمان ، والأخلاق ، والعدل ، والمصلحة .

* إسهام إيجابي مع البشرية في ترشيد واقعها ، ومعالجة انهيارها الحضاري ، ودعم كل حركة إيجابية فيه .

والعقل يمارس - وفق المنهج السلفي - تعرفه على الواقع ، وفحصه له ، ثم بناءه على تراكماته من خلال :

- استثمار ما انتهت إليه الإنسانية في دراستها وتجاربها .

- وتكثيف الحركة الاجتهادية التي تتابع الواقع في تغيراته المتواصلة ، كي تبقى هذه التغيرات محتفظة بانضباطها الشرعي ، وتحقيق المصلحة المعتبرة .

كل هذا في ظل الضوابط والأصول المذكورة سلفاً .

وهذا الموقف الإيجابي للمنهج السلفي في تعامله مع الواقع ليس منحصراً في مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق فحسب ، بل إن المنهج السلفي يقف أيضاً من الواقع الاجتماعي سياسياً واقتصادياً ونحوه هذا الموقف الإيجابي نفسه .

ويكفي - هنا - لتأكيد هذا الموقف ذكر مجرد إضاءات ، من خلال مسلَّمات مرتكزة على قواعد الشريعة ونصوص الوحي ، التي تدعو إليها السلفية ، وتحاكم من شذ - حتى من السلفيين - إليها :

أ - التعرف على الواقع :

فمن شروط الاجتهاد مايسمى بفقه الحادثة ، وهو تصور الواقع المراد بحثه والتعامل معه تصوراً دقيقاً ومستوعباً بأبعاده وآثاره ، ومن القواعد المشهورة في علم أصول الفقه : « الحكم على الشيء فرع عن تصوره » ، و « الحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها » - هذه قاعدة تواطأ عليها العلماء ، بل الأمة ، وتنسب حديثاً للرسول ﷺ [1] .

ب - فحص الواقع :

قال ﷺ : « **لاتكونوا إمَّعة ، تقولون : إن أحسن الناس أحْسَنَّا ، وإن ظَلموا ظلمنا، ولكن وَطِّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساءوا فلا تظلموا**»[2] .

ويمثل ابن تيمية السلفي ومدرسته أنموذجاً عملياً في فحص الواقع الفكري والسياسي المعاصر له .

جـ - البناء :

السلفية منهج بناء لجوانب الحياة الإنسانية بحسب ظروف عصرها ، فلقد بنى الرسول ﷺ - وهو الأنموذج القدوة للسلفية - مجتمعاً متكامل البناء ، متوجهاً للتشكل الحضاري الفاتح الذي حصل بعد ذلك .

---

(١) بلفظ « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها » ، قال عنه المناوي : إسناده حسن ، انظر : المباركفوري - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي جـ٧/ ص ٤٥٨ - ٤٥٩ ، ط دار الفكر . ولكن ضعفه آخرون منهم الشيخ الألباني ، انظر : ضعيف الجامع الصغير وزيادته جـ ٤/ ص ١٦٦ ، الحديث رقم (٤٣٠٧) .

(٢) رواه الترمذي في سننه في (أبواب البر والصلة) ، باب (ماجاء في الإحسان والعفو) ، الحديث رقم (٢٠٧٥) ، جـ٣/ ص ٢٤٦ ، وقال : « هذا حديث حسن غريب » . وأورد ابن الأثير نحوه في (جامع الأصول) ، وقال محققه الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط : «حديث حسن » ، جـ ١١/ هامش ص ٦٩٩ .

كما أنه ﷺ سعى للتعاون مع الآخرين على مايحفظ الحياة الإنسانية من التدمير ، ويرتقي بها إلى وضع أفضل ، فقد قال ﷺ : « **لقد شهدتُ في دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أُحب أن لي به حمر النعم ، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت** »(١) ؛ يعني : أنه لو دعاه المشركون لمثل هذا الحلف الذي تحفظ به حقوق إنسانية من خلال موقف جماعي يقي المظلومين سطوة الظالمين لأجاب .

وشيخ الإسلام ابن تيمية الذي نقد المنطق الأرسطي ، وكشف عن آثار صوريته التي أفسدت فكر كثير من المسلمين ، بنى منطقاً جديداً لحركة الفكر :

١ - في دراسة الطبيعيات من خلال الانطلاق من الجزئيات المحسوسة ، خلافاً للمنطق الأرسطي الذي ينطلق من الكليات نحو الجزئيات ؛ عن طريق التجربة والملاحظة نحو القوانين العامة ، وهو المنهج الذي قامت عليه تقنية العصور الحديثة في أوروبا .

٢ - وفي أمور الغيب ، حيث بَيَّن مسالك العقل في العلم بها .

والشيخ محمد بن عبدالوهاب قامت من خلال دعوته دولة تحملت مسؤولياتها الفكرية والاجتماعية في المجتمع الذي قامت فيه ، وفي إطار ظروفه الخاصة ، ولكن طاقة الانبعاث الحضاري الذي تجلى من خلالها ، جعل الدول الكبيرة المحيطة بها تخشى امتدادها ، ومن ثم تسعى إلى خنقها . . . الخ .

أما استثمار تجارب الآخرين ودراستهم النافعة ، فهو المنهج السلفي :

---

(١) رواه ابن إسحاق عن محمد بن زيد بن المهاجر بن قنفذ التيمي عن طلحة بن عبدالله بن عوف الزهري ، انظر : ابن هشام - السيرة النبوية جـ ١/ ص ١٢٣- ١٢٤ . ورواه الحميدي عن سفيان بن عيينة عن عبدالله عن محمد وعبدالرحمن ابني أبي بكر ، انظر : ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٢/ ص ٢٧٠ . وصححه الشيخ الألباني بسنديه المذكورين ، انظر : **فقه السيرة** - لمحمد الغزالي ، هامش ص ٧٦ ، بتحقيق : **الألباني** ، ط السابعة ١٩٧٦م ، **دار الكتب الحديثة** - القاهرة .



روى الإمام مسلم عنه ﷺ أنه قال : « **لقد هممت أن أنهى عن الغيلة**[١]، **حتى ذكرتُ أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يَضُرُّ أولادهم** »[٢] .

وقصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع الدواوين - التي تعد قاعدة سلفية في استثمار ماعند الآخرين - معروفة ؛ حيث كان يبحث عن أسلوب يضبط به سكان الدولة المسلمة بمراتبهم ، ومن ثم استحقاقاتهم ، فقال له خالد بن الوليد رضي الله عنه : «لقد كنتُ بالشام فرأيتُ ملوكاً دَوَّنوا ديواناً وجَنَّدوا جنوداً ، فَدوِّن ديواناً وجَنِّد جنوداً»[٣] ، فدعا عمر رضي الله عنه مجموعة من نبهاء قريش وأعلمهم بأنسابها ، وَوجَّههم لتنفيذ ذلك .

وحينما دخل التراث الأجنبي على الأمة المسلمة ، وتباينت المواقف بين آخذ به في مختلف جوانبه ، ورافض له حتى في جوانبه التجريبية ، كان الموقف السلفي رافضاً لتطرف الموقفين : للأخذ الكلي حتى في مجالات العلم الإلهي ، ولرفض علوم الطبيعة والفلك بعمومها ، حتى جعل ابن تيمية هذا الرفض والاحتجاج عليه بالدين من البدع التي وقع فيها المتكلمون [٤] .

أما متابعة التغير الجاري في الواقع البشري بمواصلة الاجتهاد ، فلا خلاف أن السلفية في كل مراحلها ولدى شخصياتها كانت المحرك الأكبر لبعث الاجتهاد، وعدم الوقوف بالحياة عند نمط تاريخي معين واجتهاداته الخاصة به ، مع انضباطها - أعني السلفية - بالضوابط الغائية والمنهجية ، وبالأصول العقدية والخلقية والتشريعية .

---

(١) الغيلة : هي أن يجامع الزوجُ زوجتَه وهي مرضع .

(٢) صحيح الإمام مسلم ، كتاب (النكاح) ، باب (جواز الغيلة وكراهية العزل) ، جـ ١٠/ ص ١٥ - ١٦ .

(٣) أبو يعلى الفراء - الأحكام السلطانية ص ٢٣٧ .

(٤) انظر : الرد على المنطقيين ص ٢٦٠ .

هـذه هـي السلفيـة فـي علاقتهـا الحقيقية بالواقع تأثيراً وانفعالاً ، وأما من يتهمها بخلاف ذلك من التغريبيين فإنما ينطلق من معطيات الفكر الوضعي الغربي - ماركسياً ووضعياً ونحوه - الذي يستبعد الأشياء الخارجة عن نطاق الإبداع البشـري ؛ وينفر من الثوابت أياً كان مصدرها ، بحجة أن الحياة البشرية صيرورة (تغير متواصل) ، وأن الحضارة لاتتكون إلا بفكر يتجاوز الثوابت ؛ ليندمج في هذه الصيرورة منفعلاً وفاعلاً .

والثوابت التي يتلقاها الإنسان من خارج إبداعه هي التعاليم الإلهية القائمة في الوحي : (القرآن الكريم والسنة النبوية) . . .

ومثل هذا المنطلق خلافه - في الحقيقة - مع الإسلام نفسه بصفته تعاليم إلهية ، وإن تحاشى صاحبُه إعلان هذه الحقيقة ، موجهاً النقد لحركة معينة .

إن خلاف هذا المنطلق مع الوحي الإلهي أساساً في سوء نظرته إليه ؛ حيث يتصور تبعاً للمنطق الوضعي أن من التزم بأصول ثابتة ذات مصدر غيبي ، مُنْبَتٌ عن الواقع ، خارج عن إطار التاريخ ، مغرق في الخيال .

وفضلاً عما سبق : فإنه قد يقف بعض المنتسبين للسلفية مواقف تدعو إلى اعتزال الواقع ، أو يصدر من بعضهم آراء تدل على جهل بالحياة والأحداث ، ومثالية في التصور . وليس في هذا إدانة للسلفية ، بقدر ماهو إدانة لمواقف هؤلاء ، حيث يُمثِّل موقفهم هذا انحرافاً عن النهج السلفي .

وينبغي أن نعي فارقاً أساسياً كبيراً بين صلة المنهج الإسلامي بالواقع ، ونظرة الاتجاهات المادية له .

فنظرة هذه الاتجاهات تجعل الواقع هو الأساس الذي تتشكل منه الثقافة : بتصوراتها ، وقيمها ، وأحكامها .

أما في الإسلام فإن الواقع مجالُ تَنزّلِ أحكام التشريع الإسلامي ؛ لتبقى تغيراته محققة لمصلحة الإنسان والمجتمع .

ولهذا ، فعلى الرغم من الاتفاق بين السلفي والمادي والمتأثر بالاتجاه المادي في ضرورة وعي الواقع بأبعاده وفي التفاعل معه ، إلا أنهما يختلفان في نوع التفاعل ، ارتفاعاً بالمجتمع في وقائعه الجارية نحو شريعة الله ؛ بالتحاكم إليها لدى الأول (السلفي)، ونزولاً إلى المجتمع لصياغة النظم من خلال مسيرته الجارية وفق الأعراف والنزعات البشرية، وبالذات النزعة المادية لدى الثاني .

وليس هذا خاصاً بالماركسيين الذين يقولون بتبعية الثقافة بما فيها النظم للتحولات المادية ؛ بل إن الثقافة الغربية - بعمومها - لاتستند إلى مقدس ترى ضرورة رد حياتها إليه .

ومن ثم ، صار الواقع بما يتكون فيه من أعراف ، ومايغلب عليه من رغبات وأهواء، هو مصدر الحكم الذي يستقرئه صائغو الثقافة والنظم .

الدعوى الثالثة :

أن السلفية تتسم بالجور في نظرتها للتراث العربي الإسلامي وتعاملها معه، فهي تسعى إلى إلغاء حركة التاريخ بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله ، وتقوم بإغفال أو تهميش قسم كبير من هذا التراث مما لايوافق توجهها :

- إما بتزييف حقيقته .
- وإما بحذفه من هذا التراث ؛ بوصفه دخيلاً عليه .
- وإما بإنكار أثره في تكوين الحضارة العربية الإسلامية ، وإدانة أصحابه بوصفهم غرباء عن هذه الحضارة ، وحفنة ضئيلة من الزنادقة المارقين عن الدين .

الرد عليها (١):

بغض النظر عن الباعث على القول بهذه الدعوى - جهلاً بالمنهج السلفي أو تحاملاً عليه - فإن فيها الكثير من التجني على السلفية ، ولكي يتبين لنا

(١) راجع في هذا : السلفية وقضايا العصر ص ٣٤٠ ومابعدها .

جورها ، ومن ثم بطلانها ، لابد من قراءة موضوعية - موجزة - لموقف السلف الحقيقي من التراث ، وذلك من خلال عدد من العناصر التالية ذات الصبغة المنهجية :

١ - الانفتاح المنضبط على التراث :

هذا هو مدخل علاقة السلفية بالتراث ؛ لاهو بالتجاهل والإلغاء والرفض الخائف من هذا التراث ، ولاهو بالاندفاع إليه دون تبصر ، كحاطب الليل الذي لايدري أيقع في يده عود أو حبل أو ثعبان . إن السلفية ترى أهمية ، بل وجوب التفاعل مع التراث البشري في ميادين كثيرة بحكم آثاره التي لاتقف عند حدود زمنية ، لكنها تمتد إلى العصور اللاحقة ، فتؤثر فيه سلباً وإيجاباً ، ومن ثم كان التفاعل مع التراث واجباً من أجل ترشيد آثاره في الحاضر ، واتقاء سلبياته .

٢ - السلفية :

يعني الانطلاق من مرجعية معيارية في التعامل مع التراث ، وتمثل هذه السلفية المعيارية حجر الزاوية في موقف السلفية من التراث ، ومن سائر المجالات .

والمراد بهذه السلفية أو سلفية السلفية : الوحي الإلهي - القرآن الكريم والسنة المطهرة - من خلال تجليها في سيرة الرسول ﷺ وأصحابه ، فهماً وعملاً ، ثم من جاء بعدهم بالتبعية لهم ؛ أي : لأخذه بفهمهم وعملهم .

يقول ابن تيمية : « فالعلم المشروع ، والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ ، وأما ماجاء بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلاً ، وإن كان صاحبه معذوراً بل مأجوراً لاجتهاد أو تقليد »(١) .

إن وجود سلفية لقراءة التراث ؛ أي مرجعية تستند عليها أمر حتمي ، لأن

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٠/ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .



القارئ إنسان يحمل تصورات ويعيش أوضاعاً حياتية معينة « أيديولوجيا » بفكره، أو بفكره وسلوكه معاً ، وموضوع دراسته هو تصورات و (أيديولوجيات) ، فكيف ينفك من مرجعيته هذه ؟ .

إن الإنسان - خاصة في مجال الدراسات المتعلقة بالإنسان نفسه من حيث هو إنسان - لاينفك عن مرجعية تظل حاضرة فيه ، مؤثرة في تصوراته للأشياء وحكمه عليها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن السلفية تقدم مرجعيتها - المذكورة آنفاً - بوصفها أفضل المرجعيات :

- منطقياً ؛ من حيث تناسقها الداخلي ، وموضوعيتها .
- وأيديولوجياً ؛ من حيث امتلاكها القدرة على تحقيق الصورة المثلى للحياة الإنسانية .

ومن ثم تُمثل الوسيلة الناجحة الموضوعية في دراسة التراث .

هذه المرجعية تختلف اختلافاً جذرياً عن المرجعيات الأخرى ، ومن ثم لايمكن أن تُفهم إذا أُدرجت ضمن تلك الأيديولوجيات ليبرالية ، أو ماركسية ، أو غيرها .

تتمثل هذه الجذرية في الاختلاف في كونها مرجعية لازمنية ؛ أي ليست نتاج واقع ظرفي سواء كان قديماً أو حاضراً ، إلا أنها ليست متعالية على الزمن ، فالوحي في مبادئه وأحكامه ليس أحكاماً مثالية كاليوتوبيات[1] التي تصوغها

---

(١) يوتوبيا : كلمة يونانية معناها « لامكان » ، جعلها توماس مور (١٥١٦م) عنواناً لكتابه الذي صور فيه دولة مثلى تحقق السعادة للناس وتمحو الشرور ، ثم أصبحت الكلمة وصفاً لكل كتاب هذا مبحثه ، ككتاب : (جمهورية أفلاطون) ، و (مدينة الله) للقديس أوغسطين ، و (أطلنطس الجديدة) لفرانسيس بيكون ، و (آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي . انظر : الموسوعة العربية الميسرة جـ ٢/ ص ١٩٨٧ .

خيالات الفلاسفة ، بل هو واقعي قابل للفهم والتطبيق في الحياة البشرية .

كما أن هذه المرجعية تنطوي على المعالم المنهجية لحركة العقل في دراسته للتراث ونقده إياه ، وهي المنهجية التي أبرزها العلماء المسلمون ابتداء من الإمام الشافعي في (الرسالة) ، وحتى شيخ الإسلام ابن تيمية في (الرد على المنطقيين) ، وغيرهما من العلماء .

وليس المراد بالمنهجية - هنا - منهج استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية المعروف بـ (أصول الفقه) ، وإنما ماهو أعم من ذلك ، مما يتعلق بإثبات القضايا وتصحيح النقول ، ومايضبط حركة العقل وينظمها في مسلك منتج في أي ميدان سلكه ، وتشمل هذه المنهجية تحديد مصادر المعرفة ومراتبها ، والمسالك العقلية السليمة ، والتفسير الإسلامي للوجود بعالميه : الغيب والشهادة ، وغيرها من ضوابط الفكر في الإسلام [١] .

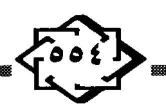
٣ - الشمولية :

السلفية لاتقف في قراءتها للتراث عند نصف قرن ، حاذفة ماسواه من التاريخ الإسلامي - كما يصوره بعض الماركسيين - ولا آخذة بالتراث الإسلامي كله متنكرة لتراث الأمم الأخرى - كما يصوره آخرون - ، إنها بحكم منهاجها المعرفي الذي يتسوعب مجالات العلم المختلفة دينية وكونية وإنسانية ، وبحكم رسالتها التقويمية للحياة البشرية تمتد بقراءتها التراثية لكل زوايا التاريخ .

يقول ابن تيمية - وهو يقوم بفرز معياري للتراث في عصره جاعلاً الوحي أصلاً ، ثم مُقسماً المعارف الأخرى - : « الحق الذي لاباطل فيه هو ماجاءت به الرسل عن الله ، ويُعْرَف بالكتاب والسنة والإجماع ، وهي مبنية على أصلين :

---

(١) راجع في هذا : حقيقة الفكر الإسلامي - للدكتور عبدالرحمن الزنيدي ص ٤٥ ومابعدها ، ط الأولى ١٤١٥هـ ، دار المسلم - الرياض .



أحدهما : أن هذا جاء به الرسول ﷺ .

والثاني : أن ماجاء به الرسول ﷺ يجب اتباعه .

الأولى : مقدمة علمية مبناها على العلم بالإسناد والعلم بالمتن ، وذلك لأهل العلم بالكتاب والسنة والإجماع لفظاً ومعنى وإسناداً ومتناً .

والثانية : إيمانية ضدها الكفر والنفاق .

وماسوى ذلك قسمان :

الأول : ما أُثر عن الأنبياء السابقين مما بأيدي المسلمين ، وأيدي أهل الكتاب كالإسرائيليات ، وذلك قد لُبِّس حقه بباطله ، فهو يُسمع ويُروى إذا علمنا موافقته لما علمناه ؛ لأنه مؤنس مؤكد وقد علم أنه حق ، وأما إثبات حكم بمجرده فلا يجوز اتفاقاً .

الثاني : مايُروى عن الأوائل من الفلاسفة ونحوهم ، ومايُلقى في قلوب المسلمين يقظة أو مناماً ، ومادلت عليه الأقيسة الأصلية أو الفرعية ، وماقاله الأكابر من هذه الأمة : علماؤها وقراؤها ، فهذا فيه الحق والباطل لايُرد كله ولايُقبل كله ؛ بل يُقبل منه ماوافق الحق ، ويرد منه ماكان باطلاً .

والأقيسة العقلية الأصلية والفرعية - الشرعية هي من هذا الباب - ليست كلها صحيحة ، ولاكلها فاسدة »[١] .

ولقد قام ابن تيمية بدراسات نقدية مطولة ومتنوعة للتراث البشري الذي التقى في الحضارة الإسلامية ، وتنامى حتى وصل إلى عصر ابن تيمية ، سواء كان من تراث الأديان السابقة ، أو من الفكر الفلسفي ، أو مما تولد لدى المسلمين من علوم تتفاوت بحسب مستمدها ، والمؤثرات التي أحاطت بها .

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٩/ ص ٥ - ٧ بتصرف يسير .

وهكذا كل مجدد سلفي تقتضي حركته التجديدية نقد التراث ، وتحديد القيمة الحقيقية لعناصره المعرفية ، ورؤاه الأيديولوجية من خلال المرجعية السلفية .

ومن ثم تقوم الدعوة في عصرنا الحاضر من أجل تأصيل حياة الأمة إسلامياً، وبالذات في جوانبها المعرفية التي تقوم عليها الجوانب السلوكية ، وبذل الجهود في دراسات تراثية نقدية « تقطع الطريق على المحاولات المبتسرة الناقصة المرسومة سلفاً ، التي تسعى إلى توظيف المعطيات السخية لهذا التراث بالحق وبالباطل ؛ لتأكيد قناعاتها المتقاطعة أساساً مع بداهات التصور الإسلامي»[1] .

٤ - التاريخية :

تنظر السلفية إلى التراث بعينين :

الأولى : عين الحقائق المطلقة المستمدة من مرجعيتها - القرآن والسنة - .

والثانية : العين التاريخية التي تنظر في الأشياء من خلال الإطارات الزمنية والظرفية التي تحكمها .

ولهذا كان من شروط المجتهد بإزاء فقه الشريعة : فقه الواقع الذي سينزل عليه الحكم .

وعليه كان من القواعد المشهورة لدى السلف « تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد »[2] .

---

(١) عماد الدين خليل - مدخل إلى إسلامية المعرفة ص ٤٦ ، ط الأولى ، سلسلة إسلامية المعرفة .

(٢) ابن القيم - إعلام الموقعين جـ ٣/ ص ٣ .

ولنظر هذه العين زاويتان :

الأولى : زاوية الظرف التاريخي التي تمت فيه الواقعة التراثية ؛ سواء كانت فكرة مصاغة ، أو واقعاً تطبيقياً .

ومن أهم وسائل تسديد النظر في هذا المجال : التبصر بالمصطلحات ، فمع أن الوحي حاكم على أفكار الناس وسلوكهم ، وله مصطلحاته التي تمثل الأصل ؛ إلا أنه لاينبغي في دراستنا للتراث المبادرة إلى حمل الألفاظ التي استخدمها أصحابها على المصطلح الشرعي ومحاكمتهم من خلالها ؛ بل لابد من شيئين - كما يقول ابن تيمية - :

« **أحدهما** : معرفة معاني الكتاب والسنة .

والثاني : معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني هؤلاء ، ليكون الحكم على المعاني لاعلى مجرد الألفاظ »(١) .

ومن وسائله : معرفة الظروف التي نشأ فيها هذا التراث وتبلور ، ومعرفة الأصول التي استمد منها ، والآثار التي نتجت عنه ونحو ذلك ، واستثمار مايمكن من المناهج العلمية المساعدة على المعرفة الموضوعية .

وإذا تم تحديد الوضعية التراثية موضعياً ، أمكن الحكم عليها شرعاً من خلال تلك الوضعية - أي : الظروف الزمانية والمكانية التي تمت فيها ، وشخصية صاحبها - لا من خلال صورتها المطلقة ، ولا من خلال وضعية أخرى كوضعية قارئ التراث .

الزاوية الثانية : هي واقع الشخص الدارس للتراث ، فلا يفرض من المنجزات التراثية على واقعه شيئاً قبل أن يتبصر في هذا الواقع ، من حيث قابليته

---

(١) تعارض العقل والنقل جـ ١/ ص ٧٥ ، بتصرف يسير .

وحاجته لهذا المنجز ، حتى ولو كانت بالمعيار الشرعي مشروعة في ظرفيتها التاريخية السابقة ، إذ قد يجد في الواقع ماينفي شرعيتها ، إما بتغير الحكم فيها أو بتجاوز الحضارة الإنسانية لها[١] .

٥ - الانتقاء :

لقد تقدم الحديث عن هذه السمة المنهجية في الفصل السابق[٢] ، بما يسمح لنا هنا بالحديث عنها بصورة موجزة .

الانتقاء في الدراسات التراثية - الذي يعيبه الماركسيون وغيرهم على السلفية - أمر لابد منه لكثافة هذا التراث ، ولامتلائه بالمتناقضات في سائر مجالاته ، ولأنه وهو جهد بشري تراكمي تقوم صوره اللاحقة على استيعاب صوره السابقة وتطويرها .

إلا أن لهذا الانتقاء صورتين :

الأولى : انتقاء تحكمي يمارسه الباحث المنتقي ، بحيث يطرح تصوراً مبسطاً مسبقاً له ، ويحاول إكسابه مصداقية بانتقاء مايحلو له أن ينتقيه من التراث ، وماينسجم على الأقل ظاهرياً مع تصوراته ورؤاه ، ثم يبرزه ويهمل ماسواه .

---

(١) مثلاً : ابن خلدون والعلماء في العصور السابقة أنكروا الكيمياء وعدوها مثل الفلسفة الإلهية في فسادها ، وإذا تبصرنا بها وجدنا أن هذه الكيمياء تتمثل في أساليب سحرية خرافية ؛ يزعم أصحابها أنه بإمكانها تحويل المعادن الوضيعة إلى معادن نفيسة ، كأن يحولوا التراب ذهباً . ولاريب أن حكمها الشرعي التحريم ، لما فيها من سحر ودجل .

فهل نأتي إلى واقعنا ونقول بتحريم الكيمياء ؟ ، كلا بل ننظر في الكيمياء المعاصرة فنجدها علماً يُعنى بطبيعة المادة وترتيبها وتغيراتها من خلال المنهج التجريبي الذي هو منهج شرعي ، فنحكم بحكم مغاير ؛ إباحةً لها كحكم عام ، وربما وجوباً لمقتضيات مصلحية .

(٢) ارجع إلى ص ٤٣٦ ومابعدها من هذا البحث.

وهذا إنما يسلكه من يشعر أو يدرك ضعف مالديه من تصورات ورؤى ، وأنها لايمكن أن تصمد أمام قوة الرؤى الأخرى المخالفة لها لو أبرزها .

والاتجاه السلفي بحكم مرجعيته التي تمثل الأقوى علمياً ، وإيمانياً لدى المسلمين لاحاجة به إلى هذه الصورة من الانتقاء ؛ إذ أن كشف حقائق الرؤى التراثية المناقضة لمقررات الوحي كاف في إسقاطها بهذا التناقض معه موضوعياً في الميدان العلمي ، ونفسياً في ميدان الإيمان لدى عموم المسلمين .

الصورة الثانية : انتقاء قائم على دراسة التراث في تاريخيته ، ثم نقده وتصفيته .

وفي هذه الصورة يتم الانتقاء بناء على مرجعية الاتجاه ومناسبته للحاجة المعاصرة ، وهنا ستختلف الاتجاهات في نظرتها لما ينبغي أن يبقى ، وماينبغي أن يُطمر ويُنهى ، اختلافاً قد يصل إلى حد التناقض ، فابن عربي مثلاً يرى السلفيون - انطلاقاً من التصور الإسلامي - ضرورة القطيعة معه ، ولكن الاتجاهات الباطنية والصوفية قد ترى المقابل ، وهو أهميته وضرورة بعثه .

أما موضوعية الانتقاء فإنها راجعة إلى المعيار الذي تم على أساسه ، وهو المرجعية التي عول عليها المنتقون . وبما أن مرجعية السلفية هي الوحي الإلهي بمقرراته وأحكامه الحاملة أعلى درجات الحق والصدق ، فإنها تمثل الدرجة العليا من الموضوعية لدى كل مسلم صحيح الإيمان .

بقي أن أُشير إلى أن السلفية تستهدف من دراسة التراث ونقده : القضاء على عناصر الخلل والفوضى والتيه فيه ، المتمثل بالفساد المنهجي ، والتفرق الديني والانجذاب بعيداً عن الحق القائم على الوحي ، الذي ينتسب إليه هؤلاء المنجذبون بعيداً عنه .

ولأن هذا الخلل يتسرب إلى حياة المسلمين المعاصرة عبر بوابة التراث ، كان

الموقف الشرعي للسلفية يقضي بدراسة هذا التراث ، وكشف قيمة كل عنصر من عناصره في ميزان الشرع ، من أجل إنقاذ الأمة من صور الخلل تلك ، ومن ثم إقامتها علمياً ودينياً على المنهج السوي الموحد المحقق لنهضتها ومجدها ، الضابط لحركتها فكرياً وثقافياً .

إن الأمة مالم ترتكز على تراثها ، فإنها توشك أن تذوب وتضمحل هويتها ، ومالم يكن التراث مُمحصاً مُطهراً من عناصره التي انكشف زيفها ، فقد يكون عامل تخلف وشلل .

الدعوى الرابعة :

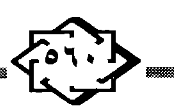
أن الخطاب السلفي خطاب غال ينعت (السلف) بأنه (سلف صالح) من دون تمييز بين من كان منهم صالحاً ومن كان طالحاً ، ويرفع النبي ﷺ إلى مرتبة الألوهية ، والصحابة رضي الله عنهم إلى منزلة الأنبياء ، وكلهم كانوا بشراً يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق .

الرد عليها :

هذه الدعوى محض كذب وافتراء - ﴿**كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا**﴾[1] - مبعثه التعصب والحقد والإعراض عن الحق ، والجهل بالمنهج السلفي والخلط بينه وبين غيره من المناهج المنحرفة ، ونجمل الرد عليها - أي : هذه الدعوى - في النقاط الثلاث التالية :

أولاً : المقصود بـ(السلف الصالح) في الخطاب السلفي : أصحاب القرون الإسلامية الثلاثة الأولى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية ، وذلك في قوله : « **خير أمتي قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين**

(١) سورة الكهف الآية ٥ .



يلونهم»(١)، وهم الراسخون في العلم، المهتدون بهدي النبي ﷺ، المستمسكون بسنته الحافظون لها، المستقيمون على الاتباع، المجانبون للابتداع.

ويطلق عليهم المحققون من علماء العقيدة وأصول الدين اسم (أهل السنة والجماعة) وهم: المجتمعون على التمسك بالكتاب والسنة من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى المتبعون لهم، ومن سلك سبيلهم في القول والعمل والاعتقاد إلى يوم الدين. ويطلقون عليهم أيضاً اسم (أهل السنة) وهم: الملتزمون بالسنة المجانبون للبدعة. واسم (أهل الحديث) و (أهل الأثر) وهم: المعتنون بحديث رسول الله ﷺ رواية ودراية والمتبعون لهديه ﷺ ظاهراً وباطناً، والمشتغلون بآثار أصحابه رضي الله عنهم تمييزاً وفهماً واحتجاجاً؛ الذين لايعدلون عن النص الصحيح إلى ماسواه.

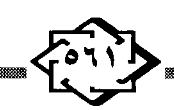
ويصفهم المحققون كذلك بـ (أهل الاتباع)؛ لأن من طريقتهم: اتباع آثار النبي ﷺ باطناً وظاهراً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصيته ﷺ بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده والعض عليها بالنواجذ. كما يصفونهم بـ(الطائفة المنصورة) و (الفرقة الناجية).

وليس كل من عاش في القرون الثلاثة المفضلة الأولى يُعَدُّ - في نظر الخطاب السلفي - سلفاً صالحاً يقتدى به، كما يزعم أصحاب هذه الدعوى.

فقد عاش في هذه القرون سلف صالح يُقتدى بهم، كما عاش فيها أصحاب أهواء ورُوَّاد ابتداع، أدخلوا على الإسلام والمسلمين أموراً ليست من الدين، وفتحوا عليهم أبواب شر عظيم، لاتزال الأمة تعاني من آثاره إلى اليوم، ففيها خرجت الخوارج في عهد الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث اعترضوا على التحكيم سنة ٣٧ هـ؛ فكان بداية خروجهم، وفيها

---

(١) سبق تخريجه في ص ٢٤ من هذا البحث.



ظهر التشيع والرفض على يد ابن سبأ اليهودي الذي ادعى الإسلام وزعم محبة آل البيت ، وفيها نبتت فتنة القدرية على يد معبد الجهني (ت ٨٠هـ) ، وفيها أيضاً ظهرت بدعة الإرجاء ؛ وكان من زعماء المرجئة الأوائل غيلان الدمشقي (ت ١٠٥ هـ)، وفيها نجم قرن التجهم والاعتزال ، فعاش في هذا الوقت : الجعد بن درهم (ت ١٢٤هـ) أستاذ الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) زعماء الجهمية الأوائل منكري الصفات ، كما عاش فيها واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) مؤسس فرقة المعتزلة الأول [١] .

ولهذا قَيَّد أصحاب المنهج السلفي (السلف الصالح) الذين يُقتدى بهم بأن يكونوا من الصحابة والتابعين وأتباعهم الذين ساروا على نهجهم من أئمة الإسلام وعلمائه العدول المهديين الذين اتفقت الأمة على إمامتهم في الدين وعظم شأنهم فيه ، ولم يُرموا ببدعة . يقول الإمام السفاريني - على سبيل المثال - في تعريفه بمذهب السلف : « المراد بمذهب السلف : ماكان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم ، وأعيان التابعين لهم بإحسان ، وأتباعهم ، وأئمة الدين ممن شُهد له بالإمامة ، وعُرف عظم شأنه في الدين ، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلف ، دون من رمي ببدعة ، أو شُهر بلقب غير مرض ، مثل الخوارج ، والروافض ، والقدرية ، والمرجئة ، والجبرية ، والجهمية ، والمعتزلة ، والكرامية، ونحو هؤلاء » [٢] .

ويقول الشيخ بكر أبو زيد : « السلف الصالح : جميع الصحابة رضي الله عنهم ، ومن تبعهم بإحسان ؛ دون من مالت بهم الأهواء من الخلوف الذين

---

(١) انظر : د . محمد باكريم باعبدالله - وسطية أهل السنة بين الفرق ص ١٠٠- ١٠١ .

(٢) لوامع الأنوار البهية جـ ١/ ص ٢٠ . وراجع أيضاً ماقاله الشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي في هذا الشأن في كتابه (العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية) هامش ص ١١ .



انشقوا عن السلف الصالح باسم أو رسم ، ومن هنا قيل لهم : الخلف ، والنسبة : خَلَفِيّ ، والثابتون على منهاج النبوة نُسبوا إلى سلفهم الصالح في ذلك ، فقيل لهم : السلف ، والسلفيون ، والنسبة إليهم : سلفي »[(١)] .

إذن فالسبق الزمني وحده غير كاف لوصف طائفة من الناس بأنهم من السلف الصالح ، مالم ينضم إلى ذلك موافَقة منهجهم للكتاب والسنة نصاً وروحاً ، فمن خالف منهجه الكتاب والسنة فليس من السلف الصالح ، وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين .

ثانياً : لم يثبت قط عن أحد من علماء السلف قديماً وحديثاً أنه غالى في النبي محمد ﷺ ورفعه إلى مرتبة الألوهية - كما يدّعي أصحاب هذه الدعوى زوراً وبهتاناً - بل هم جميعاً يعتقدون بأنه ﷺ عبدالله وخليله وصفيه من خلقه ، أنزل عليه كتابه ، وأرسله إلى جميع الثقلين بشيراً ونذيراً ، ليخرجهم من الظلمات إلى النور ؛ ويهديهم سبيل الحق والرشاد ؛ ويدلهم إلى مافيه صلاحهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة ، وبأنه - كغيره من الرسل السابقين - لايملك شيئاً من خصائص الألوهية ، فهو لايعلم من الغيب إلا مايعلمه الله إياه ، ولايستطيع أن يغير شيئاً من نظام الكون إلا إذا أذن الله له بذلك ؛ بأن يجري على يديه معجزة خارقة لسنة الكون لحكمة يريدها سبحانه ، وهو أيضاً لايملك لنفسه ولا لغيره نفعاً ولاضراً ، ويقع له مايقع لسائر البشر من الجوع والشبع والري والعطش والمرض والصحة والجرح والبرء ، قال تعالى على لسان نبيه ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ**﴾[(٢)] ، وقال ﴿ **قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ**

---

(١) حكم الانتماء ص ٤٦ .

(٢) سورة الكهف الآية ١١٠ .

يُؤْمِنُونَ﴾(١) .

يقول الشيخ عبدالرحمن بن سعدي رحمه الله في تفسيره لهذه الآية : «فإنه ﷺ ليس بيده شيء من الأمر ، ولاينفع من لاينفعه الله ، ولايدفع الضر عمن لم يدفعه الله عنه ، ولا له من العلم إلا ماعلمه الله ، وإنما ينفع من قَبِلَ ما أُرسل به من البشارة والنذارة وعمل بذلك ، فهذا نفعه عليه السلام الذي فاق نفع الآباء والأمهات والأخلاء والإخوان ، بما حث العباد على كل خير وحذرهم من كل شر»(٢) .

وماورد عنهم بحقه ﷺ إنما هو : وجوب الإيمان بنبوته ورسالته ، وطاعته فيما أمر ، وتصديقه فيما أخبر ، واتباعه والاقتداء به ، وحبه واحترامه وتوقيره ، والصلاة والسلام عليه وعلى آله وصحبه ، والإيمان بأنه أول شافع ومشفع ، وبأنه أفضل الأنبياء والرسل وخاتمهم ، وبأن شريعته مهيمنة على جميع الشرائع ، وكتابه - القرآن الكريم - مهيمن على جميع الكتب السابقة ، وأنه بلَّغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وكشف الله به الغمة ، فقامت به حجة الله على الخلق أجمعين ، ونحو ذلك مما ورد في النصوص الشرعية مما يجب في حقه ﷺ .

بل كانوا رحمهم الله ينهون - تبعاً للنصوص الشرعية - عن شد الرحال لأجل زيارة قبره ﷺ ، وعن التوسل إلى الله به أو بحقه أو جاهه أو حرمته ، وذلك سداً لذريعة الشرك ، وحماية لجناب توحيد الله عز وجل .

ثالثاً : لم يثبت أيضاً عن علماء السلف - قدامى ومحدثين - أنهم غالوا في الصحابة رضي الله تعالى عنهم ورفعوهم إلى منزلة الأنبياء ، فهم إنما يرون أن خير هذه الأمة بعد نبيها ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ، فترتبهم في

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٨٨ .

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان جـ٣/ ص ١٢٧ .

الفضل كترتيبهم في الخلافة ، كما يرون محبة جميع الصحابة وموالاتهم والدعاء لهم والترضي عليهم ورعاية حقهم وذكر محاسنهم والتحدث بفضائلهم، والكف عما شجر بينهم ، وبغض من يبغضهم ، والشهادة بالجنة لمن شهد له رسول الله ﷺ بها ، والاسترشاد بفهمهم لنصوص الكتاب والسنة ، «بصفته الفهم الأمثل لهذا الوحي الذي قام عليه التطبيق الأول للإسلام ، الذي يستحق أن يكون النموذج المحتذى لمن بعدهم ، لأسباب كثيرة من أبرزها :

١ - فصاحتهم اللغوية ؛ حيث كانوا على مستوى خطاب الوحي من حيث الفهم ، لأن الوحي نزل بلغتهم التي كانت في قمتها البيانية وقت البعثة ، خلافاً للأجيال اللاحقة التي أصبحت اللغة لديها تعلماً لا سليقة .

٢ - منهجهم الفطري في البحث والفهم والتلقي ؛ حيث كانت فطرهم حية لم تلوثها الفلسفات ولاهوتيات الأديان المحرفة ، التي تمثل مسبقات فكرية تحكم حركة عقل صاحبها وفهمه ، كما حدث لكثير ممن تلاهم .

٣ - أنهم كانوا أقرب الناس للرسول ﷺ زماناً ومكاناً ؛ حيث كانت تتشكل تصوراتهم وحياتهم تحت توجيهه ﷺ ، وكانوا يعيشون تلقيه للوحي وبيانه له وتطبيقه في واقع حياته .

٤ - أنهم بحكم فطرتهم وفهمهم الأصيل للدين ، ضبطوا موقع العقل البشري في دائرة الدين ؛ أي : في علاقته مع الوحي الإلهي ، دون إلغاء للعقل ولا تطاول به على النصوص »(١) .

الدعوى الخامسة :

أن الإسلام في تشريعاته الاقتصادية - كتحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة - يقر التمايز الطبقي ، ولايحل مشكلة الفقر ، كما لايحقق العدالة للفقراء

---

(١) عبدالرحمن الزنيدي - السلفية وقضايا العصر ص ٣٤٧ .

وينصفهم من قوى الاضطهاد الاجتماعي ، بل يحيل ذلك إلى يوم القيامة .

الرد عليها :

هذه - بلا شك - دعوى باطلة ؛ نابعة من اعتقاد أصحابها بأن الدين اختراع بشري ؛ مخدر للشعوب ، تستخدمه قوى الظلم والطغيان المُلاَّك الأغنياء، لإلهاء الطبقات الفقيرة الكادحة ؛ ومن ثم استكانتها وخضوعها لاستغلالها ، أملاً بما ستجده من نعيم أخروي - يَعدها به هذا الدين - يعوضها عن واقعها السيء ، ومافيه من أسى وظلم وحرمان(١) . يقول ماركس : « الدين أفيون الشعوب ، والدين وعي مزوَّر عن العالم ، فالإنسان هو الذي يصنع الدين، لا الدين هو الذي يصنع الإنسان ، كما أن العجز والجهل هما المصدر المزدوج للأخلاق والدين ، فالدين لايتبعه إلا ضعاف العقل»(٢) . ويقول انجلز : « الدين يُعلِّم هؤلاء الذين يكدحون طول حياتهم في الفقر ، الاستسلام والصبر في هذه الدنيا ، ويغريهم بالأمل في المثوبة في العالم الآخر »(٣) .

والمطلع - بعين الإنصاف والبصيرة - على تشريعات الإسلام الاقتصادية ، يجد أنها تسعى إلى القضاء على التمايز الطبقي بين الناس ، وإلى تحقيق العدالة بينهم ، ومعالجة مشكلة الفقر والفاقة بصورة فريدة تعجز عن مضاهاتها جميع الأنظمة والنظريات الاقتصادية الوضعية ؛ رأسمالية كانت أم اشتراكية شيوعية .

ويكفي هنا أن أشير إشارات موجزة سريعة إلى أبرز توجيهات الإسلام ومبادئه التشريعية بهذا الشأن :

١- جعل الإسلام من « تفتيت الثروات » قاعدة أساسية في خطته

---

(١) راجع : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - لحسين مروة ، جـ١/ ص ٣٨١ .

(٢) مجلة (الدولة والقانون) السوفييتية ، عدد يناير ١٩٥٠م ، نقلاً عن كتاب الماركسية في مواجهة الدين - للدكتور عبدالمعطي محمد بيومي ص ٤٧ ، ط دار الأنصار - القاهرة .

(٣) المرجع السابق ص ٧٧ .

الاقتصادية لموازنة توزيع الثروة ، وضمان عدم تكدسها في أيد قليلة .

ذلك لأنه يعطي حرية واسعة في التملك والاستثمار للأفراد والجماعات ، ويدعو في الوقت نفسه إلى الرشد في الانفاق وينهى عن التبذير والإسراف ، قال تعالى : ﴿**وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا**﴾[١] ، وقال أيضاً ﴿**وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾[٢] .

وبما أنه يمكن بذلك أن تتجمع ثروات ضخمة في أيدي الأغنياء ، وتزداد يوماً بعد يوم مما يتيح لهم التحكم في اقتصاد المجتمع على وفق مصالحهم ، والتأثير في جوانب حياته السياسة والاجتماعية .

فقد وضع الإسلام لذلك علاجاً عملياً حاسماً ، ومنه :

أ) أنه أرشد إلى عدالة التوزيع ابتداء في المال العام ، كما أمر تعالى بتوزيع فيء بني النضير على فقراء المهاجرين وأمثالهم ، وعلله تعليلاً اقتصادياً غاية في الحكمة والدقة ، فقال تعالى ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾[٣] ، والدولة : الشيء الذي يتداوله القوم بينهم ، وكانت هذه حال الرؤساء في الجاهلية ، إذا غنموا شيئاً أخذوا منه المرباع والصفايا[٤] وغيرهما ؛ فيزدادون غنى ويحرم الفقراء .

---

(١) سورة الإسراء الآيتان ٢٦ – ٢٧ .

(٢) سورة الأعراف الآية ٣١ .

(٣) سورة الحشر الآية ٧ .

(٤) المرباع : هو ربع الغنيمة من الغزو ، والصفايا : جمع صفيّ ، وهو مايصطفيه رئيس القوم في الجاهلية لنفسه من الغنيمة دون أصحابه ممن غزوا معه . انظر : أحمد الفيومي المقري – المصباح المنير ، مادة (صفو) .



ب) ندد بالكنز وإمساك المال والبخل به ، فقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[١] .

جـ) دعا إلى إنفاق المال في كل خير ، ورغب في ذلك غاية الترغيب ، حتى أجاز التبرع بمعظم المال ، وأباح الوصية في حدود الثلث لغير الورثة ، وحض على حبس الأموال في سبيل الله ، بل خير الأموال ، فقال تعالى ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[٢] ، وحتى الأموال المكتنزة التي لاتربح عدَّها نامية حكماً ، وأوجب فيها الزكاة التي تستنفد معظمها في مدى جيل واحد ، وفي الوقت نفسه حَرَّم أخذ فائدة ربوية عليها .

د) قسم التركات أنصافاً وأثلاثاً وأرباعاً وأسداساً وأثماناً ، ومادون ذلك إذا كثر الورثة ، وشدد على إعطاء كل وارث حقه ، ولاسيما المرأة فقال تعالى : ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[٣] .

وهذا بدوره يؤدي إلى تفتيت الثروات الكبيرة بصفة دورية ، ثم يضمن عن طريق توريث المرأة نقل أجزاء منها إلى أسر أخرى وبلاد أخرى .

ويقيم الإسلام نظام الإرث على حساب وقواعد دقيقة ، ويقسم التركة بين الأزواج والأصول ، والفروع من الرجال والنساء ، ثم يُشرك معهم - بشروطهم - أصحاب الفروض من الإخوة والأخوات ، ثم العصبة من الرجال ، ثم ذوو الأرحام من القرابة ، وإن تباعدت في سلسلة النسب ، حتى يؤول المال في النهاية إلى بيت المال العام عند عدم وجود وارث ما .

---

(١) سورة التوبة الآية ٣٤ .

(٢) سورة آل عمران الآية ٩٢ .

(٣) سورة النساء الآية ٧ .

٢ - سعى الإسلام إلى تحقيق العدل والمساواة بنمط يقوم على الموازنة بين الحقوق والواجبات ، والفطرة والجهد ، وما إلى ذلك من عناصر الموازنة التي يرتب الشارع عليها حكمه العادل ، ومساواته المحسوبة ، وليست المرسلة إرسالاً يعتمد على الظواهر الساذجة للأشياء .

وعلى سبيل المثال فقد منح الله البشر كنوزاً وثروات طبيعية لاحصر لها ، ولكن الجهد البشري ضرورة لتثميرها وتنميتها واستخراجها وتحويلها ، وما إلى ذلك من ضروب العمل الذي تحتاج إليه موارد الطبيعة لتعطي عائداً اقتصادياً .

والجهد الإنساني يعتمد على جزء كسبي ، وجزء وهبي ، كالفكرة والعمل اليدوي والدأب العلمي والعملي والمواهب والاستعدادات المختلفة .

ولما كان الناس يتفاوتون في الحالين بعضهم عن بعض ، كان لابد أن يتفاوت نصيب الإنسان في الرزق حسب مايحسنه من عمل في الحياة ، وعلى قدر بذله وجهده واستعداداته وميوله .

ومن ثم لاينبغي أن يستوي الدؤوب والكسول ، ولامن بذل عصارة عقله وفكره والذي عطّل ذلك وأهمله ، والمساواة بينهما ظلم فادح ، ومصادمة لسنن الحياة التي فطرت على التفاوت ، لصالح بقائها ونمائها وتغطية جوانبها جميعاً ، فضلاً عن أن هذه المساواة أمر ليس له وجود في الواقع ، حتى في أكثر الدعوات والمجتمعات جعجعة بهذا الشعار ، فلم يسوِّ مجتمع في الأرض بين عطاء الجندي وقائده مثلاً لاختلاف الكفاءة ونوعية العمل ، لذلك كان العدل والمساواة الحقيقية في الاعتراف لكل بعائد جهده وعمله ، وبتفاوت الأرزاق تبعاً لتفاوت الجهد والمواهب .

ولكن الإسلام مع ذلك وازن هذا التفاوت ، وقرَّب بين طرفيه بأمور منها :

أ - تكافؤ الفرص :

فقد سوَّى بين الناس جميعاً في نقطة البدء والانتفاع بالخيرات التي أودعها

الله في الطبيعة ، فما كان من ملكيات الدولة فعائده ومنفعته لعامة الناس جميعاً ، وماكان مطلقاً فهو للأفراد والجماعات في الأمة كل بحسب جهده وسعيه ، ولايصح في هذا الدين أن يُقيد بعض الأفراد أو البيوتات أو الفئات ، لكي لايكون من حقهم الانتفاع ببعض وسائل الرزق ، ويوصد دونهم باب بعض الحرف والمهن ، كذلك لايجوز أن يُقرر من الفوارق والامتيازات مايجعل بعض الفئات أو الطبقات مستبدة ببعض وسائل الرزق وطرق المعاش دون سائر الناس ، فالجميع يستوون في حق المحاولة لنيل نصيبهم مما بسط الله على أرضه .

إن الإسلام لايقول بالمساواة في الرزق نفسه ، وإنما يقول بها في فرص الجد والسعي في اكتساب المعاش والتماس الرزق ، والغاية التي يقصدها الإسلام أن لايبقى في المجتمع البشري حواجز وعقبات تعوق الإنسان وتقعده عن بذل جهده المشروع ، بحسب ما أولاه الله من القوى والمواهب .

ب - العطاء في مقابل الأخذ :

فإذا جدَّ إنسان واكتسب ونمى ثروة ، قدَّر الإسلام هذا الجهد الحقيقي وأحاط ملكيته بالاحترام والحفظ ، وفي ذلك إنصاف للعامل الباذل جهده وفكره .

ولكن الإنسان - كما قدمنا - يستخدم مع جهده الاختياري ، مواهبه الفطرية كالصحة أو الذكاء أو قوة الجسد أو القدرة الفطرية على الاحتمال ونحو ذلك ، وكذلك يستخدم مابثه الله تعالى حوله من كائنات ، كالأرض نفسها ومعادنها ومياهها وخصائص موادها ، وكل هذا خلق الله لافضل للإنسان في إيجاده ، ومن هنا كُلف بحقوق هذا الجانب ، يؤديها حيث أمر مالكها جل شأنه لتوازن حاجات الذين حُرموا من مثل مواهبه الفطرية أو حاجات المجتمع العامة ، أو حاجات الذين قعدت بهم ظروف حياتهم عن الحصول على عائد مواهبهم ، كالأرقَّاء وأبناء السبيل والغارمين والمنقطعين للجهاد والعلم ونحوه مما يشمله

«سبيل الله».

ولذلك يعبر الله تعالى عن هذا البذل بكلمة «الحق»، لأنه عطاء أو هو أداء في مقابل انتفاع، يقول تعالى ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، وهذا الحق يؤدونه من زرعهم وثمرهم الذي جهدوا فيه، ولكن الله تعالى يشير إلى الجانب الوهبي (الفطري والطبعي) فيقول قبلها: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ...﴾ الآية[1].

فهو سبحانه وتعالى يسند إنشاء الجنات وماعُطف عليها إلى ذاته عز وجل، لأنه خالق المواد ومنبت النبات ومرسل الماء حياة له، ومانح المواهب الإنسانية التي فكَّرت ونَمَّت وتعهَّدت واستخدمت القوانين الإلهية الخاصة بذلك.

ولذلك راعى الله في التشريع الأمرين معاً:

- فَأذن بالأكل والاستخدام، تقديراً للجهد الإنساني المبذول في ذلك.

- وأمر بإيتاء الحقوق - وفاء بحق المنح الإلهية - وتأديتها إلى المجتمع والمستحقين، «ولاشك أن القرآن الكريم بسياسته هذه قد أقام الاقتصاد الاجتماعي على المزج بين أصلين أساسيين، أولهما: الاعتراف بمواهب الفرد وحقه في ثمرات كسبه، وعدم الحد من جهوده في هذا السبيل مادام يكتسب من حلال طيب لا إثم فيه ولاعدوان.

وهذا الأساس وحده لايؤدي إلى إصلاح المجتمع أو استقرار الأمور فيه على وفاق وصفاء، فكان لابد من المزج بينه وبين الأصل الثاني، وهو: تقرير حق المجتمع في كسب الفرد، ووجود التكافل بين أبناء الأمة الواحدة، وهو وحده لايؤدي كذلك إلى صلاح المجتمع، فكان لابد من المزج بين أفضل مافي

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٤١.

النظامين (الفردي والجماعي) ، على تفرد خاص في تقديس الأخوة ، وروحانية العاطفة ، وحب الخير ، والإيمان بالجزاء في الدنيا والآخرة »[١] .

جـ - الالتزام بالضوابط الخلقية :

فالإسلام أباح التنافس في كسب المال وتنميته ، وحض على السعي والعمل الدائب ، ولكنه طبع ذلك كله بطابعه الخلقي ، وصبغه بصبغته الاعتقادية الربانية . ولذلك كان التنافس فيه مقيداً بالعدل ، والتزام حدود الله في الكسب ، ومراعاة الحلال والحرام في العطاء والأخذ ، ووجوب الصدق في التعامل . كذلك دعا دائماً إلى السمو بالمعاملات إلى آفاق الفضل والإحسان والتراحم والتجاوز والإنظار والعفو ، وما إلى ذلك من ضروب الاتجاه والسلوك الأخلاقي في المعاملات الاقتصادية والتجارية [٢] .

يقول الدكتور محمد شوقي الفنجري - وهو أحد الباحثين المختصين بالاقتصاد الإسلامي - : إن إقرار الإسلام للتفاوت في الثروة والدخول - جمع دخل - ليس معناه كما تصور البعض خطأ ، أن الإسلام يقر الطبقية ، وذلك لما يلي :

١ - لأنه إذا عجز أي فرد يتواجد في مجتمع إسلامي أياً كانت جنسيته أو ديانته أن يوفر لنفسه المستوى اللائق للمعيشة ، بسبب خارج عن إرادته كمرض أو عجز أو شيخوخة ، فإن نفقته تكون - في نظر الإسلام - واجبة في بيت مال المسلمين ، أي : في خزانة الدولة .

---

(١) حسن البنا - صفات المتقين ومقاصد سورة البقرة ص ٥٠ - ٥١ بتصرف يسير ، ط عام ١٣٩٢هـ ، الدار السعودية للنشر .

(٢) انظر : د . عبدالستار فتح الله سعيد - المعاملات في الإسلام ، ص ١٤٩ ومابعدها ، الكتاب العشرون من سلسلة كتب (دعوة الحق) ، الصادر في ذي القعدة ١٤٠٢هـ - مكة المكرمة .

٢ - ولأن الإسلام لايسمح بتاتاً أن تستأثر أقلية بخيرات المجتمع ، بل يسعى إلى أن يعم الخير الجميع ، كما أنه لايسمح كلية بممارسة أية صورة من صور الترف أو البذخ المفضي إلى البطر ، ولاصرف المال في غير موضعه .

٣ - ولأن الناس جميعاً في نظر الإسلام سواء ، دون تمييز بين جنس أو وطن أو مال أو حسب أو جاه . . . ، فالعامل الوحيد المميز بين الناس في نظر الإسلام هو (التقوى) لا (المال)، إذ يقول الله تعالى : **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**(١) ، ويقول الرسول محمد عليه الصلاة والسلام : «**لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى**(٢)»(٣).

وأما مشكلة الفقر فقد اتخذ الإسلام - في تشريعاته - وسائل عديدة لمعالجتها تتمثل في الآتي(٤) :

أولاً: الدعوة إلى العمل والحث عليه:

فالعمل هو السلاح الفعال لمحاربة الفقر، لأنه مصدر الإنتاج؛ ووسيلة الكسب والحصول على الرزق. والإنسان في مجتمع الإسلام مطالب أن يعمل، فمهمته بحسب التصور الإسلامي هي عمارة الأرض التي استخلفه الله تعالى

---

(١) سورة الحجرات، الآية : ١٣ .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده من حدث أبي نضرة، ج٥/ ص٤١١ . وقال عنه الهيثمي في (مجمع الزوائد) : «رجاله رجال الصحيح»، ج٣/ ص٢٦٦ .

(٣) انظر : المذهب الاقتصادي في الإسلام ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، شركة مكتبات عكاظ - جدة .

(٤) راجع في هذا : كتاب (مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام) - ليوسف القرضاوي، ص٤٤ ، وما بعدها، ط دار العربية ، بيروت - لبنان .

فيها، ولا يتم ذلك إلا بالعمل، ولذا فقد ورد الحث على الضرب في الأرض والتجارة والزراعة والغرس والصناعة وغيرها، يقول الله عز وجل: ﴿**فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ**﴾(١)، ويقول: ﴿ **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ** ﴾(٢)، ويقول الرسول ﷺ: «**التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء**»(٣)، ويقول: «**ما من مسلم غرس غرسًا فأكل منه إنسانٌ أو دابةٌ إلا كان له صدقة**»(٤)، ويقول أيضًا: «**ما أكل أحدٌ طعامًا قط خيرًا من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده**»(٥)، ويقول كذلك - مبينًا فضل عمل المستطيع على مسألته الناس - : «**لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره، خير من أن يسأل أحدًا، فيُعطيه أو يمنعه**»(٦).

فعلي كل إنسان - في نظر الإسلام - أن يكافح الفقر بسلاحه المتمثل بالسعي والعمل.

ثانيًا: إلزام الموسرين بكفالة أقاربهم المحتاجين والنفقة عليهم:

فقد عني الإسلام بالمحتاجين والعاجزين عن العمل، كالأرامل اللاتي لامال

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٥.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٣) رواه الدارمي في سننه في كتاب (البيوع)، الباب (٨)، الحديث رقم (٢٥٤٢)، ج٢/ ص١٦٣، ورواه الترمذي في سننه في أبواب (البيوع)، باب (ماجاء في التجار)، الحديث رقم (١٢٢٧)، ج٢/ ص٣٤١ - ٣٤٢، وقال: «هذا حديث حسن».

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الأدب)، الباب (٢٧)، الحديث رقم (٦٠١٢)، ج١٠/ ص٤٣٨.

(٥) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (البيوع)، الباب (١٥)، الحديث رقم (٢٠٧٢)، ج٤/ ص ٣٠٣.

(٦) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (البيوع)، الباب (١٥)، الحديث رقم (٢٠٧٤)، ج٤/ ص٣٠٣ - ٣٠٤.

لهن والصغار والشيوخ الهرمين والمرضى والمقعدين ونحوهم، وعمل على إنقاذهم من مخالب الفقر والحاجة، وإغنائهم عن ذل السؤال وهوان التكفف، فشرع تضامن ذوي القربى وتكافلهم، ليشد بعضهم أَزر بعض، ويحمل قويهم ضعيفهم، ويكفل غنيهم فقيرهم، وينهض قادرهم بعاجزهم، فإن العلائق بينهم أشد قوة، وبواعث التعاطف والتراحم والتساند أوثق عروة، وذلك لما بينهم من الرحم الواصلة والقرابة الجامعة، فهذه هي الحقيقة الكونية، وقد أيدتها الحقيقة الشرعية، قال تعالى: ﴿**وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾(١).

وأكد الإسلام على حق ذوي القربى في البر والإحسان والصلة، فقال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ**﴾(٢)، وقال: ﴿**وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً**﴾(٣)، وقال أيضًا: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾(٤).

وقال النبي ﷺ: «**من أحب أن يُبسط له في رزقه ويُنسأ له في أثره فليصل رحمه**»(٥)، وقال: «**الرحم معلقة بالعرش، تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني**

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٧٥.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٦.

(٤) سورة النساء، الآية: ٣٦.

(٥) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الأدب)، الباب (١٢)، الحديث رقم (٥٩٨٦)، ج١٠/ ص٤١٥. ورواه مسلم أيضًا في صحيحه في كتاب (البر والصلة والآداب)، باب (صلة الرحم وتحريم قطيعتها) ج١٦/ ص ١١٤.



قطعه الله»[١]، وقال أيضًا: «**يد المعطي العليا، أمك وأباك وأختك وأخاك، ثم أدناك أدناك»**[٢]، ولا معنى لصلة الأرحام بغير النفقة على المحتاج منهم.

ونص الفقهاء على أن النفقة على القريب الفقير تشمل: الغذاء، والكسوة، والمسكن وما يتبعه من فرش وأثاث، والخادم لمن يعجز عن خدمة نفسه، وتزويج من يتوق إلى الزواج، ونفقة زوجته وعياله[٣].

ثالثًا: إيجاب إخراج الزكاة:

فقد فرض الإسلام الزكاة في أموال الأغنياء للفقراء والمحتاجين؛ حقًا ثابتًا معلومًا، لا منٌ فيه ولا أذى.

ومن عناية الإسلام بالفقراء والمساكين وحرصه على إغنائهم وتقريب الشقة بينهم وبين الأغنياء أن جعل الزكاة أحد أركان الإسلام العظام؛ وشعائره الكبرى؛ وعباداته الأربع، يقول النبي ﷺ: «**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»**[٤]. وجعل إخراج الزكاة - مع التوبة من الشرك وإقامة الصلاة - شرط

---

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها، في كتاب (البر والصلة والآداب)، باب (صلة الرحم وتحريم قطيعتها) ج١٦/ ص١١٣.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده، ج٢/ ص٢٢٦، وج ٤/ ٦٤ - ٦٥. وروى نحوه الحاكم في المستدرك، في كتاب (البر والصلة)، الحديث رقم (٧٢٤٥)، ج٤/ ص ١٦٧. وحسنه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (١٣٩٦)، ج١/ ص ٤٤٢.

(٣) راجع: الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل - لابن قدامة، ج٢/ ص ٩٩٧ وما بعدها، ط الأولى، المكتب الإسلامي - دمشق.

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب (الإيمان)، الباب (٢)، الحديث رقم (٨)، ج١/ ص٤٩. ورواه مسلم في صحيحه في كتاب (الإيمان)، باب (أركان الإسلام ودعائمه العظام)، ج١/ ص١٧٧.

في الدخول في دائرة الدين واستحقاق أخوة المسلمين، يقول تعالى في شأن المشركين المحاربين ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(١)، ويقول أيضًا: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾(٢).

كما جعل إخراج الزكاة من أوصاف المؤمنين المفلحين والأبرار المتقين، حيث يقول سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ (٢) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (٣) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾(٣)، وبدون إيتاء الزكاة لا يستحق الإنسان رحمة الله سبحانه وتعالى، التي أبى أن يكتبها إلا للمؤمنين المتقين المؤتين للزكاة، يقول عز وجل: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾(٤).

ومن عناية الإسلام كذلك بالفقراء والمساكين أن جعلهم أول مصارف الزكاة الثمانية، الواردين في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ﴾(٥).

والزكاة في الإسلام واجبة في الأموال وعروض التجارة والحبوب والزروع والثمار وبهيمة الأنعام والركاز والمعادن وغيرها؛ إذا بلغت النصاب وحال عليها الحول، وهي ليست إحسانًا فرديًا، وإنما فريضة مقررة وتنظيم اجتماعي تشرف

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١١.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات: ١ - ٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

(٥) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

عليه الدولة، ويتولاه جهاز إداري منظم يقوم على هذه الفريضة؛ جباية ممن تجب عليهم، وصرفًا إلى من تجب لهم.

وصرف الزكاة للفقراء والمساكين ليس فيه إغراء بالبطالة، وتشجيع للكسالى والمتواكلين والقاعدين عن العمل والكسب مع قدرتهم عليه - كما يتوهم البعض-، فنصوص الإسلام ومبادئه تقضي بأنه لاحظ في الزكاة لقوي مكتسب، حيث يقول ﷺ: «**لاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب**»[1]، ويقول أيضًا: «**لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي[2]**»[3]، فكل قادر على الكسب مطلوب منه شرعًا أن يعمل ليكفي نفسه بنفسه، فمن كان عاجزًا عن الكسب، أو كان قادرًا ولم يجد بابًا حلالاً للكسب، أو وجد ولكن كان دخله من كسبه لا يكفيه وعائلته، أو يكفيه بعض الكفاية دون تمامها فقد جاز له الأخذ من الزكاة.

ولم يكتف الإسلام بفرض الزكاة للفقراء والمساكين على الأموال بمختلف أنواعها، بل فَرض لهم زكاة أخرى على الرؤوس أو الأبدان، وهي زكاة الفطر التي تجب - عند إكمال صيام رمضان وإقبال عيد الفطر - على كل مسلم يملك

---

(١) رواه أبو داود في سننه، في كتاب (الزكاة)، باب (من يعطى من الصدقة وحد الغنى)، الحديث رقم (١٦٣٣)، ج٢/ ص١١٨. ورواه النسائي في سننه في كتاب (الزكاة)، باب (مسألة القوي المكتسب)، ج٥/ ص٩٩ - ١٠٠. كما رواه الإمام أحمد في مسنده، ج٤/ ص٢٢٤، وج ٥/ ص ٣٦٢. وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (١٤٣٢)، ج٢/ ص٥-٦.

(٢) المرة: القوة والشدة، والسوي: المستوي السليم الأعضاء.

(٣) رواه أبو داود في سننه في الموضع السابق برقم (١٦٣٤). ورواه النسائي في سننه في كتاب (الزكاة)، باب (إذا لم يكن له دراهم وكان له عدلها)، ج٥/ ص٩٨ - ٩٩. ورواه الدارمي في سننه في كتاب (الزكاة)، الباب (١٥)، الحديث رقم (١٦٤٦)، ج١/ ص٣٢٤ - ٣٢٥. وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير) برقم (٧١٢٨)، ج٦/ ص١٣٧.



مقداراً فاضلاً عن قوت يوم العيد وليلته له ولعياله، يخرجها عن نفسه وعمن تلزمه نفقته من المسلمين؛ صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى؛ حراً كان أو عبداً.

ومقدارها صاع واحد عن كل نفس من غالب قوت البلد الذي يعيش فيه من تجب عليه، وذلك حرصًا من الإسلام على إكرام الفقراء والمساكين؛ وإشعارهم برعاية المجتمع المسلم وأخوته لهم في يوم العيد، وإشراكهم من مَسرَّاته. قال ابن عباس رضي الله عنه: «**فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين**»(١).

رابعًا: كفالة الفقراء من قِبَل الخزانة الإسلامية:

فإذا لم تكفِ أموال الزكاة لسد حاجة الفقراء والمساكين وإغنائهم، كان على ولاة الأمر الاستعانة في ذلك بالموارد المتنوعة للخزانة الإسلامية.

فكل فقير في ظل دولة الإسلام مهما بَعُدَ مكانه وصَغُر شأنه له حق الكفاية والمعونة من بيت مال المسلمين، روى الشيخان عن النبي ﷺ أنه قال: «**من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كَلاً فإلينا**»(٢)، وفي رواية: «**ومن ترك دَينًا أو ضيَاعاً فليأتني، فأنا مولاه**»، والمعنى: من ترك عيالاً أو أولاداً صغاراً محتاجين ضائعين.

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه في كتاب (الزكاة)، الباب (٢١)، الحديث رقم (١٨٢٧)، ج١/ ص٥٨٥، ورواه أبو داود في سننه في كتاب (الزكاة)، باب (زكاة الفطر)، الحديث رقم (١٦٠٩)، ج٢/ ص١١١. كما رواه الحاكم في المستدرك برقم (١٤٨٨)، ج١/ ص٥٦٨، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري».

(٢) صحيح البخاري، كتاب (الاستقراض)، الباب (١١)، الحديث رقم (٢٣٩٨)، ج٥/ ص٦١. وصحيح مسلم، كتاب (الفرائض)، ج١١/ ص٦١.

وإذا ضاقت الموارد الراتبة للخزانة الإسلامية عن تحقيق الكفاية للفقراء والمساكين، ولم يقم أبناء المجتمع المسلم بكفاية فقرائهم من تلقاء أنفسهم - كما يوجبه التعاون والتراحم بينهم - فإن على أولي الأمر في الدولة الإسلامية أن يفرضوا في أموال الأغنياء من التكاليف المالية - عدا حق الزكاة - ما يكفي لمعونة الفقراء ويفي بحاجاتهم.

وعلى الدولة في الإسلام أن تتخذ من الوسائل والأساليب ما يعالج مشكلة الفقر، ويضمن الحياة الملائمة للفقراء، ويحقق التكافل في المجتمع، وهذه الوسائل والأساليب تختلف باختلاف الأعصار والبيئات والأحوال، وهي مجال رحب لاجتهاد أهل العلم وأولي الأمر في الأمة الإسلامية، وفق ضوابط الإسلام وأصوله التشريعية العامة.

وبعــــد:

فهذه لمحة سريعة موجزة عن بعض المبادئ التشريعية في النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي «يرتبط ارتباطًا تامًا بعقائد الإسلام وأخلاقه، ويقدم أعظم خطة اقتصادية تتوازن فيها المواهب والجهود، ويزدهر في ظلها النشاط الفردي والجماعي، مستهدفًا صلاح الدنيا والآخرة، ومحققًا غاية التراحم والمودة، ومسقطًا صراع الطبقات، وتربص الأغنياء وحقد الفقراء، ومقربًا المسافة بين الناس على موازين العدل والإحسان، بشرط أن يُؤخذ بتمامه، وأن يُلتزم مع أصوله.

ولو أن المسلمين وعوا حقائقه، ووضعوه موضع التطبيق الأمين المنبعث من يقين مطلق بحكمة شارعه وموحيه، لعادوا منارة بين الأمم؛ عدلاً وإحسانًا، ولأقاموا حجة الله في الأرض بأن دينه هو الرحمة المهداة للعالمين»[(١)].

---

(١) د. عبدالستار فتح الله سعيد - المعاملات في الإسلام ص ١٥٩ - ١٦٠.

الدعوى السادسة:

أن دوافع حركة الفتح الإسلامي كانت مادية أكثر منها دينية، وأن التسامح الديني الذي اتبعه الفاتحون كانت له قاعدة مادية، هي محاولة التقليل من عدد المسيحين الذين يدخلون في الإسلام، لكي لا تقل موارد ضريبة (الجزية) التي فرضت على غير المسلمين.

الرد عليها(١):

هذه الدعوى في الفتوحات الإسلامية ليست من بنات أفكار الماركسيين العرب، لأن معظم المستشرقين الحاقدين على الإسلام والمسلمين - أمثال كايتاني، وفلوتن، ولا مانز، ورينان، وجولدزيهر، وغيرهم - قد أفصحوا عن مثل هذا الرأي وأفاضوا في شرحه في كتبهم العديدة التي يأخذ منها الماركسيون العرب ومعارفهم عن الإسلام، ولأن أستاذهم انجلز قد ردد هذه الدعوى وأشباهها في الرسائل المتبادلة بينه وبين ماركس حول الإسلام والفتوحات الإسلامية(٢).

والواقع أن هذه الدعوى تجافي الحقيقة تمامًا، وبعيدة جدًا عن روح التاريخ الإسلامي وواقعه، وذلك لما يلي:

أولاً: أنه لو كانت دوافع حركة الفتح الإسلامي دوافع مادية، لأقبل العرب

---

(١) انظر في هذا: د. عبدالمعطي محمد بيومي - الماركسية في مواجهة الدين، ص٦٧ وما بعدها، ود. عبدالله فهد النفيسي - بحث «التحليل الماركسي للتاريخ الإسلامي» المنشور في مجلة (المجتمع) الكويتية، في العدد (٧٧٩) الصادر في ٧ ذو الحجة ١٤٠٦هـ الموافق ١٢ أغسطس ١٩٨٦م، ص ٥٠.

(٢) راجع - مثلاً - الرسالة التي بعثها انجلز إلى ماركس في مايو سنة ١٨٥٣م، والتي أوردها نهاد الغادري في كتابه (حقائق الشيوعية) ص٢٤ وما بعدها، ط الأولى ١٩٦٩م، مطابع دار الغد.

المسلمون الفاتحون بمجرد تمكنهم من البلاد المفتوحة على خيراتها وثرواتها؛ وانغمسوا في الاستمتاع بملذات الدنيا، التي حُرموا منها في بلادهم الصحراوية المقفرة؛ والتي ثاروا من أجلها - كما يدَّعي الماركسيون -، وذلك بمقتضى الطبيعة البشرية عندما تحصل على شيء حرمت منه، ولكن الذي حدث عكس ذلك تمامًا.

فبالرغم من امتلاك المسلمين الفاتحين لمدائن الفرس والروم وحضارتيهما، فإنه لوحظ عليهم الاستعلاء على هاتين الحضارتين والزهد في متعها الدنيوية، بل إن جيل المجاهدين المسلمين الأوائل كان أكثر زهدًا وأقل إقبالاً على المتع الدنيوية؛ فقد كان مرابطًا مجاهدًا لا تعنيه الحياة الدنيا بمتاعها بقدر ما يعنيه نشر دين الله وإعلاء كلمته. واستعراض حياة هؤلاء المجاهدين وتاريخه كاف لتأكيد ذلك.

ولا يتأتى لهؤلاء المجاهدين الأوائل الزهاد أن يقودوا الجيوش ويخوضوا الحروب بحثًا عن طيب العيش ورغده، وهم يعلمون نهي الإسلام عن الترف والإنغماس في طلب الدنيا ولذائذها؛ إلى حد ربط الترف بالهلاك، وجعله سببًا لخراب الممالك ودمار الأمم، يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً**﴾[1]، ويقول: ﴿**وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ (٤١) فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ (٤٢) وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ (٤٣) لا بَارِدٍ وَلا كَرِيمٍ (٤٤) إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ**﴾[2].

ثانيًا: ماذا عن أهل البلاد المفتوحة؟ وكيف استقبلوا الإسلام؟.

إن تطبيق الفكرة الماركسية - التي نحن بصددها الآن - على هؤلاء يُشعر بأنهم عارضوا الإسلام وقاوموا انتشاره بينهم، إذ ما دام الأمر غزوًا ماديًا يهدف إلى استيلاء الأعراب على خيراتهم، فلا بد لهم من معارضة هذا الغزو ومقاومة هؤلاء الغازين من جوع الصحراء وفقرها إلى شبع هذه البلاد وحضارتها.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٦.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٤١ - ٤٥.

لكن شيئًا من ذلك لم يحدث، بل عكسه هو الذي حدث، فلم توجد معارضة من قِبَل الشعوب التي دخل إليها الإسلام؛ وإن كان قد وُجد شيء من ذلك فمعارضات طفيفة يائسة من قِبَل بعض الحكام الذين اندفعوا بطبيعة الحال دفاعًا من مصالحهم الذاتية من الحفاظ على السلطة. ذلك أن العرب المسلمين بمجرد فتحهم لهذه البلاد سرعان ما تعرف أهلها على الإسلام والمسلمين، وأقبلوا على الدين الجديد طواعية وعن رغبة، وأخذوا من العرب المسلمين زمام المبادرة في الدفاع عن الإسلام ونشره في العالم، وأقبلوا على لغته يتعلمونها، وعلى كتابه يحفظونه ويخدمونه بمؤلفاتهم حوله، بحيث يمكن أن يقال: إن العرب أوصلوا الإسلام إلى الأجناس الأخرى التي تولت بعد ذلك نشر ثقافته والحفاظ على تراثه، ويكفي أن نتذكر أن كثيراً من أعلام الفكر الإسلامي الذين أدوا أهم المهام في الحفاظ على الإسلام هم من غير العرب، مثل الإمام البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وغيرهم.

ولقد ظل الإسلام في البلاد المفتوحة باقيًا وقويًا، حتى بعد أن ضعفت الحكومات العربية، وبعد أن انتهت عصور الفاتحين المسلمين الأوائل الذين جاءوا من الجزيرة العربية، ولو أن أهل هذه البلاد شعروا للحظة واحدة أن الإسلام القادم عليهم من الجزيرة ما هو إلا هجمة بدوية تريد الاستيلاء على ما لديهم من خيرات، لما أخلصوا لهذا الدين أبدًا، ولتخلصوا منه بمجرد أن تحين لهم فرصة.

ثالثًا: لو أن العامل المادي الاقتصادي هو السبب في قيام حركة الفتح الإسلامي لعمد المسلمون الفاتحون بمجرد امتلاكهم للبلاد الخصبة إلى نهب ثرواتها، ونقل ما فيها من خيرات إلى صحاريهم القاحلة، كما فعلت حركة الاحتلال الغربي في العصر الحديث مع البلاد المحتلة، أو كانوا على الأقل يُغَيِّرون طبيعة البلاد المفتوحة وخططها الاقتصادية، للتمشي مع عزمهم في احتلال البلاد واستنزافها.

لكن أولئك الفاتحين لم ينهبوا ثروة أو يُغَيِّروا من طبيعة الاقتصاد في بلد مفتوح، بل كانوا يتركون كل شيء على ما هو عليه: الزارع في زراعته، والتاجر في تجارته، وكل ذي مهنة في مهنته.

رابعًا: ينظر أصحاب هذه الدعوى - بحكم منطلقهم الماركسي - إلى الجزية في الإسلام على أنها مورد رئيس للدولة الإسلامية، والحق أنه لم تكن الجزية أو الخراج إلا نزراً يسيراً في مقابل ما كانت الدولة الإسلامية تؤديه لأهل هذه البلاد؛ من كفالة الأمن واستقرار الأوضاع ونحو ذلك من الخدمات.

وكان المسلم في هذه البلاد يتحمل أكثر مما يتحمله الذمي، ففي الوقت الذي كان المسلم فيه يدفع كل عام اثنين ونصف بالمائة، هي ربع العشر من ماله الذي يحول عليه الحول زكاة لهذا المال، لم يكن الذمي يدفع جزية إلا مقداراً ضئيلاً؛ وهو ما بين اثني عشر وثمانية وأربعين درهمًا، بحسب حالة الذمي يسارًا وإعسارًا وتوسطًا[(١)]، «ولا يتعين فيها ذهب ولا فضة، بل يجوز أخذها مما يتيسر من أموالهم، من ثياب وسلاح يعملونه، وحديد ونحاس ومواش وحبوب وعروض وغير ذلك»[(٢)]، ويُعفى منها العاجز عن أدائها، كالنساء والأطفال والمجانين والفقراء والمساكين والمرضى العاجزين عن الكسب ونحوهم[(٣)]، بل كانت الدولة الإسلامية تُعطي فقراء أهل الذمة وعجزتهم من زكاة أموال المسلمين، وتُسقط الجزية عن الذمي عند مشاركته الجيش الإسلامي في القتال، ومالت الدولة

---

(١) راجع في تحديد مقدار الجزية كتاب (أحكام أهل الذمة) لابن القيم ج١/ ص٢٦ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ج١/ ص٢٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ج١/ ص٤٢ - ٤٩، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - كتاب الخراج، ص ١٣١ - ١٣٦، ط الرابعة ١٣٩٢هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة.



الإسلامية في بعض الظروف إلى إعفاء الذميين من الجزية تفضلاً وإنعامًا(١) .

بل بلغ تسامح المسلمين مع الذميين في أمر الجزية أنهم كانوا يردونها إليهم، عندما يرون أنفسهم لا يقدمون خدمة الدفاع عنهم وكفالة الأمن لهم، كما حدث عندما رُدّت الجزية إلى أهل (حمص) حين اضطر المسلمون إلى تركها لانشغالهم بموقعة اليرموك(٢) .

فكيف يمكن - بعدما سبق - القول بأن تسامح المسلمين الفاتحين مع الذميين كان القصد منه تقليل عدد الداخلين منهم في الإسلام، لكي لا تقل موارد الجزية التي فرضت عليهم؟!!

صحيح أنه حصلت بعض الأخطاء والتجاوزات بشأن الجزية من بعض أطراف الحكم الأموي(٣)، ولكن ذلك لا يعدو أن يكون انحرافًا عن المنهج الحق؛ وخروجًا عن المسار الصحيح الذي أقره الإسلام، وعمل به المسلمون في زمان الفتوحات الإسلامية.

وعليه فإنه لا يجوز للعرب الماركسيين ولا لسدنتهم من المستشرقين الحاقدين على الأمة الإسلامية إفراغ الفتوحات الإسلامية من مضامينها الإنسانية والتبشيرية، عبر تضخيم الأخطاء التي ارتكبت في الحقبة الأموية.

---

(١) راجع كلاً من: كتاب الأموال - لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٦٣ - ٦٤، ط الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ومقدمة المحقق الدكتور صبحي الصالح لكتاب (أحكام أهل الذمة) ج١/ ص ٩١ - ٩٢.

(٢) انظر: د. عبدالمعطي بيومي - الماركسية في مواجهة الدين ص٧١.

(٣) راجع في هذا: تاريخ الرسل والملوك - للطبري في الجزئين الثامن والتاسع. والكامل في التاريخ- لابن الأثير في الجزء الرابع.

الخاتـــمـــة

وتشتمل على ما يلي:

- أبرز نتائج البحث.

- التوصيات والمقترحات.

الخـاتمـة

أحمد الله عز وجل وأشكره وأثني عليه الخير كله ، فله الحمد سبحانه على مايسر وأعان على إتمام هذا البحث ، الذي درستُ فيه الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ، ولم يبق عليَّ في خاتمته إلا الوفاء بحق أمرين هامين هما : استخلاص أبرز نتائجه ، ورصد بعض التوصيات والمقترحات ذات العلاقة بموضوعه .

أولاً : أبرز نتائج البحث :

لقد توصلتُ من خلال دراستي للموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية إلى نتائج كثيرة ، أبرزها مايلي :

١ - أن الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ينقسم إلى قسمين :

- موقف عقلاني .
- وموقف تغريبي .

وأصحاب الموقف العقلاني في ذلك صنفان هما :

- اتجاه عقلاني يرتكز على تراث الفرق المختلفة .
- واتجاه عقلاني يدعو إلى التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر .

كما أن أصحاب الموقف التغريبي في ذلك صنفان أيضاً :

- اتجاه تغريبي علماني .
- واتجاه تغريبي ماركسي .

٢ - أن موقف الاتجاه العقلاني المرتكز على تراث الفرق المختلفة من المنهج



السلفي يتمثل - بوجه عام - في ادعائه مايلي :

أ - أن « السلفية » مذهب جديد مبتدع في الدين ، والتمذهب بها بدعة ، فهي لاتعني إلا مرحلة زمنية وصفها الرسول ﷺ بالخيرية ، وأنه ليس في الإسلام طائفة متميزة تُسمى بالسلفية .

ب - أن الالتزام في العصر الحاضر بالمنهج السلفي الذي سار عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين أمرٌ لاموجب له ، لأن هذا المنهج إنما هو موقف اجتهادي منهم ولايلزم غيرهم الأخذ به .

جـ - أن السلف أهل السنة والجماعة يتنكرون للعقل ويغضون من شأنه وينحون به جانباً ، ويُنكرون استخدام القياس ، ويحكمون بالضعف أو الوضع على كل ماورد في فضل العقل من أحاديث .

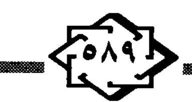
د - أن إثبات الصفات على ظاهرها كما وردت في النصوص الشرعية يقتضي التشبيه والتجسيم ، ولذا فإن سلف الأمة وأئمتها سلكوا حيالها أحد المسلكين التاليين :

أحدهما : تفويض معانيها وكيفياتها واعتبارها من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله .

الثاني : تأويل نصوصها وحملها على المعاني المجازية .

ومن هنا فإنهم أوَّلوا - في زعم أصحاب هذا الاتجاه - صفة العلو إلى علو الشأن والمكانة ، وعلو القهر والغلبة ، وعلو العظمة والعزة . وأوَّلوا صفة الاستواء إلى استئثار المُلْك ، واستواء الحكم والإقبال والقصد ونحو ذلك . وأوَّلوا صفة النزول إلى نزول أمره سبحانه وقدرته ، أو إقباله جل جلاله على عباده .

هـ - أنه لم يقل أحد من السلف أن الله سبحانه وتعالى تكلم بحرف



وصـوت ، وأن الإمام أحـمـد يرى أن القرآن في اللوح المحفوظ وفي لسان جبريل عليه السلام وفي لسان محمد ﷺ وألسنة التالين وقلوبهم وألواحهم حادث محدث ضرورة ، وأما القديم فهو المعنى القائم بالله سبحانه وتعالى وهو الكلام النفسي .

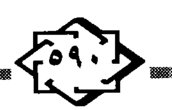
و - أن أحاديث الآحاد ليست حجة في مسائل الاعتقاد ، وأن من احتج بها من علماء السلف في تلك المسائل فقد جانب الصواب .

ز - أن السلف يرون جواز شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ ، لورود الأحاديث الكثيرة الدالة على مشروعية زيارة القبور وعلى أن زيارة قبره ﷺ فضيلة وسنة ، ولإجماع العلماء على استحباب هذه الزيارة .

ح - أن السلف أهل السنة والجماعة يرون طبقاً للأدلة الشرعية جواز نداء النبي ﷺ بعد موته والتوسل به لتفريج الكربات ، وكذا التوسل بمن عُرفوا بالصلاح والاستقامة في حياتهم وبعد مماتهم ، وأنه لم يقل أحد بتحريم ذلك إلا ابن تيمية .

ط - أن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب مذهب وهابي مبتدع في الدين، تقف أفكاره وأصوله عند الشيخ محمد بن عبدالوهاب ولاترقى إلى علماء السلف السابقين ، وأن من أهدافها الدعوة إلى القومية العربية ، وإقامة دولة عربية مستقلة عن دولة الأتراك ، وأنها ظلت دعوة ودولة في شبه الجزيرة العربية ولم تنتشر في غيرها من بلاد المسلمين بسبب فكرها المحافظ وأساليبها البدوية العنيفة ، وأنها دعوة بادية بسطاء لم تنل مانالـه غيرها من أهل البلاد الأخرى من التحضر والتمدن ، وأن أصحابها لايحترمون النبي ﷺ، بل يبغضونه ويمقتون مادحيه والمصلين عليه .

٣ - أن موقف اتجاه التحديث في الفكر الإسلامي المعاصر من المنهج السلفي



يتمثل - بوجه عام - في ادعائه مايلي :

أ - أن سنة رسول الله ﷺ تنقسم إلى سنة تشريعية يلزم العمل بها ، وسنة غير تشريعية لايلزم العمل بها ، وأنه يدخل في القسم الثاني مسائل باب (المعاملات) في الفقه الإسلامي ، لأنها من أمور دنيانا التي نحن أعلم بها ، كما يدخل فيه تصرفات الرسول ﷺ في القضاء والإمامة .

ب - أن قضايا الاعتقاد مسائل فكرية ، وأن الفكر يتغير بتغير الزمان والمكان ، فالعقيدة إذن متجددة متغيرة وعلى المسلمين أن يختاروا ماينا سبهم من المناهج بحسب الظروف والملابسات التي يعيشونها .

جـ - أنه لابد - لتجديد الإسلام وتحقيق النهضة المنشودة في وقتنا الحاضر - أن نتجاوز منهج متأخري العلماء في الأخذ بالأسلم والأحوط والأضبط ، وألا نتواصى بالمحافظة بل بالانفلات والانطلاق بكل حرية .

د - أن الفقهاء المسلمين منغلقون ضيقو الأفق ، وأن الحياة العامة وشؤون الاقتصاد والسياسة تدور من حولهم وهم لايشعرون ، وأنهم أغفلوا حق طاعة ولاة الأمر في كتبهم ومصنفاتهم ، واحتكروا الدين واتخذوه سراً من الأسرار حجبوه عن الناس ، وأصبحوا بذلك وسطاء بين العباد وربهم ، وسلطة مركزية تستبد بأمر الاجتهاد .

هـ - أن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأنه لايمكن تطبيق الشريعة على المستجدات والظروف والأحوال المختلفة المتباينة إلا بتأسيس معقولية الأحكام الشرعية ، وذلك : باتخاذ تحقيق المصالح أساساً للتشريع ، وبجعل دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة لامع العلة ، وبربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها .

و - أن « أهلية الاجتهاد » شيء نسبي إضافي ، وجملة مرنة ليس لها

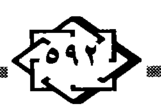
ضوابط ولا شرائط ، وأما تلك الشروط والضوابط التي اعتمدها علماء الإسلام فما هي إلا قيود وضعها مناطقة الإغريق ثم اقتبسها الفقهاء عنهم . وأنه ينبغي فتح باب الاجتهاد الحر لجمهور المسلمين بما فيهم العوام ، لأنه ليس في الإسلام كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر النظر في المسائل الشرعية والإفتاءفيها .

ز - أن (الإجماع) حق لجميع أفراد الشعب المسلم ، وأنهم استعملوه في عصور الإسلام الأولى ، ثم باشر هذا الحق نيابة عنهم الفقهاء في عصور الجهل والانحطاط ، وأنه لابد في هذا العصر من إعادة الحق إليهم عن طريق التصويت على الأحكام الشرعية ، فما صَوَّت له جمهور المسلمين وسوادهم الأعظم أصبح حكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين .

ح - أنه لابد من التدرج في تطبيق الشريعة في المجتمع الإسلامي المعاصر ، إذ لايمكن تطبيقها تطبيقاً كاملاً في هذا المجتمع - ولاسيما إقامة الحدود الشرعية - إلا بعد تهيئته من جميع النواحي : السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والفكرية . ولذا فإن الشريعة لم تطبق تطبيقاً كاملاً في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي بما فيها المرحلة الأولى منه في عصر النبي ﷺ .

ط - أن العقوبات المقررة في الشرع ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها ، وهي الردع عن ارتكاب الجريمة ، فكل ماأدى مؤداها يكون بمثابتها ، ولذا فإنه لارجم في الإسلام ولاقطع ولاجلد ولاحد إلا بعد معاودة الجريمة وتكرارها والإصرار عليها .

ي - أنه لارجم في الإسلام ، لأن ماشاع وذاع من قول بالرجم يعتمد على طائفة من أحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن ، ولأن هذه



الأحاديث مخالفة مخالفة صريحة للقرآن فلا يُعتد بها ، ولأنه لو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت كان أحرى أن يُنص عليه تعييناً لهوله .

ك - أن الفقه الإسلامي فقه تقليدي مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع ، وأن كتب الفقه تفتقر إلى الأحكام التي ترشد المسلم إلى مايجب عليه اتباعه في أمور التجارة والفن والسياسة .

ل - أن أصول الفقه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها ، وأنه نظرٌ مجرد ، كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل ، ومقولات نظرية عقيمة لاتلد فقهاً البتة ، بل تُولِّد جدلاً لايتناهى .

٤ - اشتراك الاتجاهين العلماني والماركسي - في موقفهما من المنهج السلفي - في جوانب عديدة ، أهمها :

أ) الخلط في مفهوم « السلفية » ، بحيث يُدخل هؤلاء تحته كل من انتمى إلى الإسلام ، سواء كان انتماؤه صحيحاً أم خاطئاً .

ب) التعامل مع الاتجاه السلفي بطريقة قائمة على مواقف مسبقة ، وليست علمية حيادية - وإن ادَّعوا ذلك - بحيث يتم تناوله بطريقة تحريفية تتعمد تشويه هذا الاتجاه والتنفير منه ووصمه بالتطرف والرجعية ، والعقم والعجز عن الوعي بالعصر . . . الخ .

جـ) التعامل معه باعتباره مشكلة كبيرة وخطراً داهماً يتهدد المجتمعات المدنية ، وأنه يجب التصدي له - بكل السبل - للقضاء عليه أو للحد من خطره وضرره على الأقل .

٥ - أن موقف الاتجاه التغريبي العلماني من المنهج السلفي يتمثل - بوجه

عام - في ادعائه مايلي :

أ - أن أصحاب المنهج السلفي يحصرون (العلم) في العلم الشرعي وينكرون ماعداه من العلوم ، كما ينكرون السببية ، وأنهم يرون اشتمال القرآن على كل علم ؛ وتضاداً وتعارضاً بين العلم الحديث ومتطلبات الإيمان وروحانية الإسلام ، كما يرون هذا العلم علماً غير يقيني وعديم النفع غير مستحق للطلب والتحصيل ، ولذا فهم يرفضونه ويدينونه .

ب - أن المنهج السلفي منهج انتقائي ، فأصحابه ينتقون في طريقة عرضهم للتراث الإسلامي مايُناسب توجهاتهم وأفكارهم ، ويحجبون كل مايتعارض معها ، ويقدمون ذلك بوصفه الممثل لهذا التراث .

جـ - أن أصحاب الاتجاه السلفي إنما يُركزون في منهجهم في الأخذ بالإسلام وتمثله وتطبيقه على منطوق النص لاروحه ، وعلى الشكليات والقشور دون الجوهر واللباب ، فيركزون على الزي ومنع الاختلاط وتطبيق الحدود وأداء الشعائر ، ويُغفلون التفكير في إيجاد حل للمشكلات السياسية والاقتصادية التي تعاني منها مجتمعاتهم .

د - أن الاقتداء بالسلف الصالح والالتزام بمنهجهم : مناف للأصالة واغتراب زماني وقفز فوق الزمن ، لانقطاع الخيط الذي يصلنا بزمن السلف الصالح ، ولأن منهجهم لم يُطبق إلا في فترة زمنية محدودة هي فترة صدر الإسلام .

هـ - أن المنهج السلفي من شأنه الثبات - المناقض للتطور - وأن التمسك به وتطبيقه في حياة المسلمين المعاصرة يؤدي إلى الجمود والتحجر ، ذلك أن من مقررات السلف التشبث بمبادئ الإسلام ونصوصه وشريعته ، وهذه الشريعة ثابتة ، بينما الحياة البشرية متغيرة متطورة ، فإذا أُريد

تطبيق الشريعة على الحياة ، فإما أن تتغير الشريعة تبعاً لتغير مجال تطبيقها فينتقض الحكم بثباتها وتكون متطورة مسايرة للزمن في تحولاته - وهذا مايرفضه السلفيون - ، وإما أن تجمد الحياة عند صورة واحدة وتُرفض صورها المستجدة التي حدثت بعد اكتمال نزول التشريع .

و - أن الإسلام دين وعقيدة وليس حكماً وسيفاً ، وأن هناك فرقاً كبيراً بين الإسلام الدين والإسلام الدولة ، وأن انتقاد الثاني لايعني الكفر بالأول ولا الخروج عليه ، وأنه لاضرر في فصل الدين عن الدولة في الإسلام، بل فيه تحقيق لصالح الدين وصالح السياسة معاً .

ز - أنه لايمكن تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر : لأن تطبيقها يؤدي إلى قيام دولة دينية ؛ وهذه تقود إلى الحكم بالحق الإلهي الذي لايتم إلا من خلال رجال الدين ، ولافتقاد البرامج العملية اللازمة لتحكيمها، ولأن تطبيقها يهدد أمن الوطن ووحدته بإثارة الفتنة الطائفية.

٦ - أن موقف الاتجاه التغريبي الماركسي من المنهج السلفي يتمثل - بوجه عام - في ادعائه مايلي :

أ - أن المنهج السلفي منهج رجعي ماضوي ، يقدس الماضي ويحن إليه ، ويجعله مقياساً للحاضر ، ويقتضي الانطلاق منه وحده ، بل البقاء فيه وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة إلى الحاضر ، ولذا فالالتزام بهذا المنهج يؤدي إلى العقم والجمود والتأخر والتخلف الحضاري ، والعجز عن مواكبة التغيرات وتقديم حلول ناجعة للمشكلات الآنية .

ب - أن المنهج السلفي منهج أسطوري لاتاريخي ، متعال عن الواقع ، عاجز عن إدراكه ، مغرق في التجريد والمثالية .

جـ - أن السلفية تتسم بالجور في نظرتها للتراث العربي الإسلامي

وتعاملها معه، فهي تسعى إلى إلغاء حركة التاريخ بفرض نسق تاريخي معين على التاريخ كله، وتقوم بإغفال أو تهميش قسم كبير من هذا التراث مما لايوافق توجهها.

د - أن الخطاب السلفي خطاب غال ينعت (السلف) بأنه (سلف صالح) من دون تمييز بين من كان منهم صالحاً ومن كان طالحاً، ويرفع النبي ﷺ إلى مرتبة الألوهية، والصحابة رضي الله عنهم إلى منزلة الأنبياء، وكلهم كانوا بشراً يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق.

هـ - أن الإسلام في تشريعاته الاقتصادية - كتحريم الربا والاحتكار وفرض الزكاة - يُقر التمايز الطبقي، ولايحل مشكلة الفقر، كما لايحقق العدالة للفقراء وينصفهم من قوى الاضطهاد الاجتماعي، بل يحيل ذلك إلى يوم القيامة.

و - أن دوافع حركة الفتح الإسلامي كانت مادية أكثر منها دينية، وأن التسامح الديني الذي اتبعه الفاتحون كانت له قاعدة مادية، وهي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام، لكي لاتقل موارد ضريبة (الجزية) التي فُرضت على غير المسلمين.

٧ - وبدراسة الدعاوى السابقة - التي تمثل الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية -، وبمناقشتها وتحليلها؛ خلصت هذه الدراسة إلى نتائج كثيرة يتمثل أبرزها - باقتضاب - فيما يلي:

أولاً: أن «السلفية» ليست مذهباً جديداً مبتدعاً في الدين، وليست مرحلة زمنية، بل هي اصطلاح جامع يُطلق للدلالة على منهج السلف الصالح في تلقي الإسلام وفهمه والعمل به، وللدلالة على التمسك بهذا المنهج والعض عليه بالنواجذ إيماناً وتصديقاً واتباعاً، وللدلالة أيضاً على الملتزمين به قديماً وحديثاً.



ثانياً : أن الالتزام بالمنهج السلفي واجب على كل مسلم ومسلمة ، لأنه منهج الإسلام نفسه وصراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا الله عز وجل باتباعه ، وسبيل الرشاد الموصل إلى دار الجنان ، وليس موقفاً اجتهادياً من السلف الصالح تجوز مخالفته .

ثالثاً : أن إثبات الصفات لله تعالى على ظاهرها كما وردت في النصوص الشرعية لايقتضي التشبيه والتجسيم ، لأن لله عز وجل صفات تخصه وتليق به ، وللمخلوقين صفات تخصهم وتليق بهم ، ولايلزم من الاشتراك في المعنى الكلي الموجود في الأذهان بين صفات الله وصفات خلقه الاشتراك بينها في الحقيقة والكنه والكيفية ، وقد أثبت الله لنفسه الصفات ونفى عن نفسه المماثلة والمشابهة للمخلوقات .

رابعاً : إجماع السلف على الإيمان بأن الله تعالى فوق سماواته ، مستو على عرشه عال على جميع مخلوقاته ، بائن منها بالكيفية التي يعلمها سبحانه وعلى مايليق بجلاله ، وأن له العلو المطلق من كل وجه . وإجماعهم على إثبات صفة استواء الله على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته سبحانه ، من غير تشبيه ولاتمثيل ، ومن غير تكييف ولاتعطيل ، شأنهم فيها كشأنهم في سائر صفاته جل وعلا . وإجماعهم كذلك على أنه سبحانه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا نزولاً حقيقياً يليق بجلاله وعظمته ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين .

خامساً : أن مذهب السلف في كلام الله هو أن كلامه سبحانه غير مخلوق ، وأنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء ومتى شاء ، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته ، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته بحرف وصوت يُسمع ، وأن نوع الكلام قديم ، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً ، وأن القرآن جميعه حروفه وألفاظه ومعانيه كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود ، تكلم به وأسمعه جبريل فنزل به على نبينا محمد ﷺ .

سادساً : إجماع السلف على العمل بخبر الآحاد ، والاحتجاج به في العقائد والأحكام .

سابعاً : أن السلف يرون عدم جواز شد الرحال لأجل زيارة القبور ؛ لاقبر النبي ﷺ ولاقبر غيره من الأولياء والصالحين وغيرهم ، وأما من ذهب إلى المسجد النبوي الشريف فإنه يُسن له حينئذ أن يزور قبر المصطفى ﷺ .

ثامناً : أن التوسل عند السلف قسمان : مشروع ، وممنوع . أما المشروع فهو ماقام عليه الدليل من الشرع ، كالتوسل بأسماء الله الحسنى وصفاته العلا ، والتوسل إلى الله بعمل صالح قام به الداعي ، والتوسل إلى الله تعالى بدعاء الرجل الصالح .

وأما الممنوع فهو مالم يقم عليه الدليل من الشرع ، كالتوسل إلى الله تعالى بذات المتوسل به وشخصه ، والتوسل إلى الله تعالى بحق أحد الخلائق أو جاهه أو حرمته ، والإقسام على الله تعالى بالمتوسل به .

تاسعاً : أنه ليس للشيخ محمد بن عبدالوهاب مذهب خاص به ، فهو في العقيدة على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ، وفي الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي كان عليه علماء نجد من قبله ومن بعده ، وأتباع دعوته يسيرون على مذهب السلف ويدعون إلى التمسك به ، وأن هذه الدعوة تهدف إلى تصحيح العقيدة الإسلامية وتطهيرها مما علق بها من أدران الشرك والبدع والخرافات ، والعودة بالإسلام إلى ماكان عليه من صفاء ونقاء في صدره الأول ، وأنها لاقت قبولاً حسناً في العالم الإسلامي ، وانتشرت فيه انتشاراً واسعاً ، فعرفها الخاص والعام .

عاشراً : أن كل ما أُقر عليه رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير قبل وفاته ثم لم يُنسخ هو شرع ودين يُتَعبَّد الله به ، ولكن هذا الدين والتشريع يختلف حكمه ؛ فإما أن يكون فرضَ عين ، أو فرضَ كفاية ، أو واجباً ، أو

سنةً مؤكدة ، أو مندوباً ، أو مباحاً . وكل من عمل شيئاً من ذلك بنية التقرب إلى الله عز وجل يثاب على فعله .

حادي عشر : أن علماء المسلمين منذ زمن السلف الصالح كانوا يؤثرون الأخذ بالأسلم والأحوط والأضبط ، والتزام الرفق في الأمور كلها .

ثاني عشر : وجود فرق واضح بين مصطلحي (تغير الفتوى) و (تغير الأحكام) ، فإن تغير الأحكام نسخ ، وهذا قد انقطع بانقطاع الوحي ، أما تغير الفتوى فهو : انتقال المجتهد من حكم إلى حكم آخر لتغير صورة المسألة ، أو ضعف مدرك الحكم الأول أو زواله أو ظهور مصلحة شرعية ، أو سداً لذريعة فساد، أو رفع حرج ، مستصحباً في ذلك الأصول الشرعية والعلل المرعية والمصالح الموافقة لمراد الله ورسوله .

ثالث عشر : أنه لايجوز قصر الأحكام الشرعية على حوادث نزولها المُتعَيِّنة، لأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، ولأن قصر الأحكام الشرعية على أسباب نزولها إجراء عقلاني تعسفي ليس للداعين إليه دليل ومستند شرعي ، ولأن من لوزامه إبطال حكم النصوص الشرعية وفتح الباب واسعاً للأهواء والشهوات في تحديد مايؤخذ ومايُرد من أحكام الشرع .

رابع عشر : أن الشريعة الإسلامية طبقت تطبيقاً كاملاً في تاريخ الإسلام ، ولاسيما في صدره الأول ، وأنه يجب على المجتمع الإسلامي أن يطبق شرع الله في كل مناحي الحياة تطبيقاً كاملاً في حال القدرة على ذلك .

خامس عشر : أن العقوبات المقررة في الشرع مقصودة بأعيانها وغاياتها معاً، وليس كل ما أدَّى مُؤداها يكون بمثابتها .

سادس عشر: إجماع علماء السلف على رجم الزاني المحصن .

سابع عشر : اشتمال كتب الفقه الإسلامي على الأحكام التي تُرشد المسلم



إلى مايجب عليه اتباعه في أمور التجارة والسياسة وغيرهما من المجالات .

ثامن عشر : أن العلم عند السلف - على الرغم من أنه ينصرف عند إطلاق لفظه إلى العلم الشرعي - يتسع ليشمل جميع أنواع المعارف الإنسانية ، كالرياضيات والطب والكيمياء والفيزياء والفلك والمنطق واللغة والأدب وغيرها ، وأنهم لايرفضون العلم الحديث ، بل ينظرون إلى العلوم الكسبية نظرة معيارية أخلاقية ، ومن ثم يقسمونها إلى قسمين : علم محمود ، وعلم مذموم . فالمحمود : هو المنضبط بهدي الوحي الإلهي منهجاً وغاية ؛ المحقق للمصالح المعتبرة شرعاً ؛ الدافع للضرر عن الناس . والمذموم : هو الذي لايحقق مصلحة معتبرة أو مباحة شرعاً ، بل يقوم على الضر والأذى وجلب الشرور والمفاسد .

تاسع عشر : أن الانتقاء في المنهج السلفي ليس انتقاءً تحكمياً ، يمارسه المنتقي من أجل إثبات وجهة نظر يعتمدها أو يبرر به رغبة ذاتية لديه ، فيأخذ من التراث مايوافق هذه الرغبة ويهمل ماسواه ، بل هو انتقاء قائم على دراسة التراث في تاريخيته ثم نقده وتصفيته ، اعتماداً على الوحي الإلهي بمقرراته وأحكامه الحاملة أعلى درجات الحق والموضوعية والصدق .

عشرون : أن السلفيين يركزون في منهجهم في الأخذ بالإسلام وتمثله وتطبيقه على منطوق النص وروحه معاً ، وعلى المظاهر والجوهر واللباب معاً .

واحد وعشرون : أن الاقتداء بالسلف والالتزام بمنهجهم في فهم الإسلام وتمثله والعمل به نصاً وروحاً هو عين الأصالة التي يشرف بها كل مسلم ، وأن المنهج السلفي - بوصفه منهج الإسلام نفسه - منهج قائم مطبق ومتصل منذ فجر تاريخ الإسلام وحتى يومنا هذا .

اثنان وعشرون : أن ثبات المنهج السلفي في دين الإسلام إنما يعني الثبات على أمرين رئيسين هما :

- حقائق الإسلام الخبرية وأصوله الإيمانية .
- وأحكامه التشريعية .

وأن ثباته على هذين الأمرين لايعني تثبيت الحياة الملتزمة به في صورة واحدة لاتتغير ، كما يتوهم خصوم السلفية من العلمانيين وغيرهم .

ثلاث وعشرون : أن الدين - كما يرى السلف - هو النظام العام والقانون الشامل لأمور الحياة كلها ومناهج السلوك للإنسان التي أوحى بها الله عز وجل إلى نبيه محمد ﷺ وأمره بتبليغها إلى الناس كافة ، مع مايترتب على التقيد بها أو عدمه من ثواب وعقاب . وأن الدين مرتبط بالدولة في الإسلام ارتباط القاعدة بالبناء ، فالدين أساس الدولة وموجهها ، فلا يمكن تصور دولة إسلامية بلا دين ، كما لايمكن تصور الدين الإسلامي فارغاً من توجيه المجتمع وسياسة الدولة ، لأنه حينئذ لايكون إسلاماً .

أربع وعشرون : أن الحكومة الدينية بصورتها الكهنوتية الكنسية لاوجود لها في الإسلام على الإطلاق ، لأن الله عز وجل سَوَّى بين الناس جميعاً من ناحية الحقوق والواجبات ، ولم يجعل للتفاضل ميزاناً إلا تقواه سبحانه .

خمس وعشرون : أن « السلفية » نفي للمحاذير التي ارتبطت بوصف الماضوية ، نتيجة ماحدث لحركة الارتداد الفكري نحو اليونان في أوائل عصر النهضة ، وهي في حقيقتها دعوة إلى الماضي وتَطلّع إلى المستقبل في آن واحد ، وعلماء السلف وإن كانوا يصرحون بتشددهم في التمسك بثوابت الإسلام ، فهم في الوقت نفسه يحملون راية الانفتاح الحضاري ، ويشجعون على الانتفاع بالعلوم الطبيعية والرياضية ، بغض النظر عن عقائد أصحابها أو توجهاتهم الفكرية .

ست وعشرون : أن التقدم في الإسلام إنما هو تقدم أخلاقي ، ومضيٌ في تحقيق الرسالة التي أناطها الله بهذه الأمة ، مع الأخذ بأسباب العمران المادي في

نواحي الحياة كلها .

سبع وعشرون : أن المنهج السلفي يقف في تعامله مع الواقع موقفاً إيجابياً، ليس في مجالات العقيدة والعبادة فحسب ، بل وفي المجال الاجتماعي سياسياً واقتصادياً ونحوه . وأن هناك فارقاً أساسياً كبيراً بين صلة المنهج الإسلامي بالواقع ، ونظرة الاتجاهات المادية له ، فنظرة هذه الاتجاهات تجعل الواقع هو الأساس الذي تتشكل منه الثقافة بتصوراتها وقيمها وأحكامها ، وأما في الإسلام فإن الواقع مجالُ تَنزّلِ أحكام التشريع الإسلامي ؛ لتبقى تغيراته محققة لمصلحة الإنسان والمجتمع .

ثمان وعشرون : أن الموقف الحقيقي للسلف من التراث يتمثل في العناصر التالية ذات الصبغة المنهجية :

١ - الانفتاح المنضبط على التراث .

٢ - السلفية بوصفها مرجعية معيارية .

٣ - الشمولية .

٤ - التاريخية .

٥ - الانتقاء الموضوعي .

تسع وعشرون : أن تشريعات الإسلام الاقتصادية تسعى إلى القضاء على التمايز الطبقي بين الناس ، وإلى تحقيق العدالة بينهم ، ومعالجة مشكلة الفقر والفاقة بصورة فريدة تعجز عن مضاهاتها فيها جميع الأنظمة والنظريات الاقتصادية الوضعية ، رأسمالية كانت أم اشتراكية شيوعية .

ثانياً : التوصيات والمقترحات :

١ - أوصي نفسي وإخواني المسلمين بتقوى الله عز وجل في السر والعلن ، والإخلاص له في القول والعمل ، واتباع منهج السلف رحمهم الله

والالتزام به في مختلف المجالات ، وفي شتى دروب الحياة ، فإنه بقدر اتباع هذا المنهج والالتزام به يكون الابتعاد عن الانحراف والضلال .

٢ - الحذر من خطر الدعاوى والشبهات الكثيرة المثارة حول المنهج السلفي وأهله ، ولاسيما أنها تصدر من شخصيات وفئات لها ثقلها وعظيم أثرها في البلاد الإسلامية .

٣ - الحذر من الانسياق خلف المفتونين بالغرب وحضارته المادية من أبناء المسلمين ، والعمل على انتقاء النافع من مكتشفات الحضارة الغربية ومخترعاتها، مما نحن بحاجة ماسة إليه ويتفق مع عقيدتنا ومبادئنا وأحكام ديننا ، ونبذ كل ماسوى ذلك .

٤ - أقترح على المؤسسات التعليمية ومراكز البحوث العلمية والعلماء والباحثين أمرين :

أحدهما : العمل على جمع تراث السلف وآثارهم العلمية في مختلف المجالات وتحقيقها ونشرها ، فذلك من أقوى الأسباب الداعية إلى فهم المنهج السلفي وإبرازه وإيضاحه ، وقطع الطريق على الخصوم المُلَبِّسين .

والثاني : العمل على إنصاف السلفيين - قدماء ومحدثين - والذب عنهم، وإبراز جهودهم الكبيرة التي بذلوها خدمة للإسلام والمسلمين ؛ وغيرة على محارم هذا الدين .

والله أسأل أن يصلح أمر آخر هذه الأمة كما أصلح أمر أولها ، وأن يهب لنا من لدنه رحمة وعلماً ورشداً ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفهـــارس



(فهرس الأحاديث النبوية)(*)

(*) **ملاحظات :**

١ - الأحاديث هنا مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

٢ - اقتصرت على أرقام الصفحات التي ورد فيها تخريج الحديث .

٣ - لم أعتدّ في هجائية الحديث بلفظ : (أل) التعريف .

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة
- خط لنا رسول الله ﷺ خطًا	٣٠
- خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم	٢٤، ١٥٤
- خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها	٣٣٥
- دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.	٢٨٣
- دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب.	٢٠٥
- الرحم معلقة بالعرش تقول: من وصلني.	٥٧٥
- سألت رسول الله ﷺ عن نظرة الفجأة	٣٣٨
- صلى النبي ﷺ في بيت أم سليم.	٣٤٤
- عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين	٢٥، ١٥٨
- عن النبي ﷺ أنه ذكر رجلاً سأل بعض بني إسرائيل . . .	٢١
- فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم	٥٧٨
- فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه	٢٨٣
- قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ.	٣٢٠
- قام فينا رسول الله ﷺ مقامًا فأخبرنا عن بدء.	٢٨٠
- قد علمت أنك تحبين الصلاة معي.	٣٣٦
- قد غُفر له، قد غُفر له	٢٠٤
- قدم رسول الله ﷺ المدينة والناس يُسلفون	٢٢
- قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يأبرون النخل	٢٥٧
- قيل لرسول الله ﷺ: أي النساء خير.	٣٦٣
- كان رسول الله ﷺ إذا سلم قام النساء	٣٤٤
- كان ﷺ يسلم فينصرف النساء.	٣٤٤



طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة
- المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان.	٣٣٦
- مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل . . .	٢٧٥
- من أحب أن يُبسط له في رزقه.	٥٧٤
- من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كَلاً فإلينا	٥٧٨
- من صلى عليَّ واحدة صلى الله عليه عشرًا.	٢١٩
- من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد	٢٠٧
- من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت	٢٠٩
- من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار	٤٢٣
- ولا أُراني إلا قد حضر أجلي	٢١
- والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله	٣١٥
- يا حباب أشرت بالرأي	٢٧٦
- يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه	٢٥٥
- يا علي لا تتبع النظرة النظرة	٣٣٨
- يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت.	٤٦٩
- يحمل هذا العلم من كل خلف عُدُوله	٤٤٦
- يد المعطي العليا، أمك وأباك وأختك.	٥٧٥
- ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء.	١٨٥

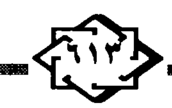
(فهرس الآثـــار) (*)

(*) ملاحظات :

١ - الآثار هنا مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

٢ - ذكرت جميع الصفحات التي ورد فيها الأثر .

٣ - لم أعتدّ في هجائية الأثر بلفظ : (أل) التعريف .





(فهرس الأعلام) (*)

(*) ملاحظات :

١ - الأعلام هنا مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

٢ - اقتصرت على الأعلام المترجم لهم فقط .

٣ - اقتصرت على ذكر أرقام الصفحات التي وردت فيها الترجمة للعلم .

٤ - لم أعتدّ في هجائية العلم بألفاظ : (أب ، ابن ، أل)

العلـــــم	رقم الصفحة
- علي عبدالرازق	٦١
- فتحي القاسمي	٧٦
- فرج فودة	٧١ -٧٢
- فهمي هويدي	٥٠
- فؤاد زكريا	٦٥ - ٦٦
- كارل ماركس	٧٨
- ابن كلاب، عبدالله بن سعيد	١٢٦
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد	١٤٤
- محمد أركون	٣٩٠
- محمد رضا محرم	٢٥٤
- محمد زاهد الكوثري	١٤٧
- محمد أبو زهرة	١٣٧
- محمد سعيد البوطي	١٣٠
- محمد سليم العوا	٢٥٦
- محمد عابد الجابري	٢٤٥
- محمد عمارة	١١٣
- محمد معروف الدواليبي	٥٣-٥٤
- محمد النويهي	٦٦-٦٧
- محمود إسماعيل	٥١٥
- محمود أمين العالم	٩٣
- هشام جعيط	٣٩٩
- يوسف الدجوي	١٣٤-١٣٥

فهرس الأمكنة والفرق والطوائف

المكان أو الفرقة أو الطائفة	رقم الصفحة
- الأشاعرة	١٢٥
- الجَوَّانية	١٨٠
- العلمانية	٥٤
- الكلابية	١٢٦- ١٢٧
- الماتريدية	١٤٤
- الماركسية	٧٩
- المعتزلة	١٠٧



فهرس المصطلحات والكلمات المشروحة

المصطلح أو الكلمة	رقم الصفحة
- ما آلوه	٣٦٢
- المادية الجدلية	٧٩
- المَحْك	٥٢١
- المرباع	٥٦٦
- المرَّة	٥٧٧
- المَنهج	٢٩
- المنهج السلفي	٢٩
- الميثاق	٨٦
- يوتوبيا	٥٥٢

(فهرس المصادر والمراجع)(*)

أولاً : الكتب :

١ - القرآن الكريم .

وقد استعنت بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضع / محمد فؤاد عبدالباقي ، دار القلم - بيروت ، لبنان .

٢ - آداب الزفاف في السنة المطهرة.

تأليف/ محمد بن ناصر الدين الألباني، ط عام ١٤٠٩هـ، المكتبة الإسلامية - عمان .

٣- الإبانة عن أصول الديانة.

تأليف/ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ط عام ١٤٠٥هـ، نشر : الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

٤ - ابن تيمية ليس سلفيًا.

تأليف/ منصور محمد عويس، ط الأولى ١٩٧٠م، دار النهضة العربية - مصر .

٥ - أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه .

تأليف/ محمد أبو زهرة ، ط الثانية ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م ، دار الفكر العربي - القاهرة .

(*) **ملاحظات :**

١ - جميع المصادر والمراجع هنا مرتبة على حسب الحروف الهجائية .

٢ - لم أعتد في هجائية اسم المصدر أو المرجع بلفظ : (أل) التعريف .

٣ - لم أعتد في هجائية اسم الدورية بلفظي : (جريدة) و (مجلة) .

٦ - **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة .**

تأليف / علي المحافظة ، ط عام ١٩٨٣م ، دار الأهلية - بيروت .

٧ - **الاتجاهات الفكرية المعاصرة وموقف الإسلام منها .**

تأليف / د . جمعة الخولي ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة .

٨ - **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين .**

تأليف / محمد الحسيني الزبيدي ، ط إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

٩ - **إثبات صفة العلو .**

تأليف / موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة ، تحقيق : د . أحمد الغامدي ، ط الأولى ١٤٠٩ - ١٩٨٨م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة . وط دار ابن الأثير بتحقيق : بدر البدر ، عام ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م ، الكويت .

١٠ - **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، تحقيق : فواز زمرلي ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان .

١١ - **الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي .**

تأليف / مجموعة من الأساتذة ، ط كتابة الدولة للتربية القومية - تونس .

١٢ - **أحكام أهل الذمة .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، تحقيق : د . صبحي الصالح ، ط الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان .

١٣ - **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام .**

تأليف / عبدالكريم زيدان ، ط الثانية ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ، جامعة

بغداد - العراق .

١٤ - **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام .**

تأليف / شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي القرافي ، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة ، ط عام ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب - سوريا .

١٥ - **أحكام القرآن .**

تأليف / أبي بكر محمد بن عبدالله بن العربي ، تحقيق : علي البجاوي ، ط دار الفكر .

١٦ - **أحكام القرآن .**

تأليف / أبي بكر أحمد بن علي الجصاص ، ط الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

١٧ - **أحكام النساء.**

تأليف / أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي ، ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٨ - **الأدب المفرد .**

تأليف / الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ، ط الثالثة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ، دار البشائر ، بيروت - لبنان .

١٩ - **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .**

تأليف / أبي المعالي الجويني ، تحقيق : أسعد تميم ، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت - لبنان .

٢٠ - **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول .**

تأليف / محمد بن علي الشوكاني ، ط الأولى ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

٢١ - **أزمة الحوار الديني.**

تأليف / جمال سلطان، ط عام ١٤١٢هـ، دار الوطن للنشر - الرياض.

٢١ - **استحالة المعية بالذات .**

تأليف / محمد الخضر الشنقيطي ، ط عام ١٣٤٩هـ ، المطبعة المحمودية .

٢٢ - **أسد الغابة في معرفة الصحابة.**

تأليف/ ابن الأثير الجزري، ط دار الفكر - بيروت.

٢٣ - **الإسلام الأمس والغد .**

تأليف / محمد أركون ، ترجمة : علي المقلد ، ط الأولى ١٩٨٣م ، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت .

٢٤ - **إسلام بلا مذاهب .**

تأليف / د . مصطفى الشكعة ، ط العاشرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م ، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة .

٢٥ - **الإسلام دين الفطرة والحرية .**

تأليف / عبدالعزيز جاويش ، ط عام ١٩٦٨م ، دار المعارف - مصر.

٢٦ - **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين .**

تأليف / د . محمود إسماعيل ، ط الأولى ١٩٩٣م ، مؤسسة الشراع العربي - الكويت.

٢٧ - **الإسلام في معركة الحضارة .**

تأليف / منير شفيق ، ط الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، دار الفكر الإسلامي - بيروت .

٢٨ - **الإسلام في وجه الزحف الأحمر .**

تأليف / محمد الغزالي ، ط المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا .

٢٩ - **الإسلام وأصول الحكم .**

تأليف / علي حسن أحمد عبدالرازق ، ط دار مكتبة الحياة - بيروت .

٣٠ - **الإسلام وأوضاعنا السياسية .**

تأليف / عبدالقادر عودة ، ط عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٣١ - **الإسلام والحكومة الدينية .**

تأليف / عمر التلمساني ، ط عام ١٩٨٥م ، دار النشر والتوزيع الإسلامية - القاهرة .

٣٢ - **الإسلام والفكر العلمي .**

تأليف / محمد المبارك ، ط الأولى ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، دار الفكر - بيروت .

٣٣ - **الإسلام وفلسفة الحكم .**

تأليف / د . محمد عمارة ، ط الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ، دار الشروق - القاهرة وبيروت .

٣٤ - **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية .**

تأليف / محمد عبده ، ط الثانية ١٩٨٣م ، دار الحداثة ، بيروت - لبنان .

٣٥ - **الأسماء والصفات .**

تأليف / أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، تعليق : محمد زاهد الكوثري ، ط عام ١٣٥٨هـ ، مطبعة السعادة - مصر .



٣٦ - **الأشاعرة .**

تأليف / أحمد صبحي ، ط الرابعة ١٩٨٢م ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية .

٣٧ - **الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي .**

تأليف / راشد سعيد شهوان ، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٧هـ .

٣٨ - **الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية .**

تأليف / د . عبدالفتاح أحمد فؤاد ، ط عام ١٩٩٠م ، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية .

٣٩ - **أصول السرخسي .**

تأليف / أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ، ط عام ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان . وط دار الكتاب العربي بتحقيق : أبي الوفاء الأفغاني ، عام ١٣٧٣هـ -١٩٥٤م ، القاهرة .

٤٠ - **أصول الفقه.**

تأليف/ محمد أبو زهرة، ط دار الفكر العربي - القاهرة

٤١ - **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن .**

تأليف / مجموعة من الكتاب ، ط عام ١٩٩٣م ، سلسلة كتب (قضايا فكرية) - القاهرة .

٤٢ - **الاعتصام .**

تأليف / أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، ط الأولى ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م ، دار الكتب الخديوية بمصر ، وط دار عمر بن الخطاب ، الاسكندرية ، مصر .

٤٣ - **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .**

تأليف / فخر الدين الرازي ، مراجعة وتحرير : علي سامي النشار ،

ط عام ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

٤٤ - **الأعلام .**

تأليف / خير الدين الزركلي ، ط السابعة ١٩٨٦م ، دار العلم للملايين - بيروت .

٤٥ - **الأعلام الشرقية .**

تأليف / زكي مجاهد ، ط عام ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ، دار الطباعة المصرية الحديثة .

٤٦ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، تقديم وتعليق : طه عبدالرؤوف سعد ، ط عام ١٩٧٣م ، دار الجيل - بيروت .

٤٧ - **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، ط الثانية ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ، مكتبة السنة المحمدية .

٤٨ - **الأموال .**

تأليف / أبي عبيد القاسم بن سلام ، ط الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

٤٩ - **انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب خارج الجزيرة العربية .**

تأليف / محمد كمال جمعة ، ط الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، دار الملك عبدالعزيز - الرياض .

٥٠ - **الانتلجنسيا العربية .**

تأليف / مجموعة من الباحثين ، ط الدار العربية للكتاب - تونس .

٥١ - **الأنساب .**

تأليف / أبي سعد عبدالكريم بن محمد السمعاني ، ط عام ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م ، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند .

٥٢ - **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير.**

تأليف/ أبي بكر جابر الجزائري، ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، بدون ذكر الناشر.

٥٣ - **أين الخطأ ؟ .**

تأليف / عبدالله العلايلي ، ط الثانية ١٩٩٢م ، دار الجديد ، بيروت - لبنان .

٥٤ - **بحر الكلام في علم التوحيد .**

تأليف / أبي المعين النسفي ، ط عام ١٩١١ م ، مطبعة الكردي - القاهرة .

٥٥ - **بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبدالوهاب .**

تأليف / مجموعة من الباحثين ، ط عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، نشر : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

٥٦ - **البداية والنهاية .**

تأليف / الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير ، ط عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار الريان - القاهرة .

٥٧ - **البرهان في بيان القرآن .**

تأليف / ابن قدامة المقدسي ، تحقيق : د . سعود الفنيسان ، ط الثانية ١٤٠٩هـ ، مكتبة الهدى النبوي الإسلامية ، بورسعيد - مصر .

٥٨ - **بغية المرتاد .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق : د . موسى بين سليمان الدويش ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة .

٥٩ - **بيان تلبيس الجهمية .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط الأولى ١٣٩١هـ ، مكة

المكرمة .

٦٠ - **تاريخ الأمم والملوك .**

تأليف / محمد بن جرير الطبري ، ط عام ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر .

٦١ - **تاريخ بغداد .**

تأليف / الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، ط دار الكتاب العربي - بيروت ، لبنان .

٦٢ - **تاريخ الفلسفة الحديثة .**

تأليف / يوسف كرم ، ط دار المعارف - مصر .

٦٣ - **التاريخ الكبير .**

تأليف / أبي عبدالله إسماعيل البخاري ، ط المكتبة الإسلامية - تركيا .

٦٤ - **تاريخ المذاهب الإسلامية .**

تأليف / محمد أبو زهرة ، ط دار الفكر العربي - القاهرة .

٦٥ - **تاريخية الفكر العربي الإسلامي .**

تأليف/ محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط الأولى ١٩٨٦م، مركز الإنماء القومي - بيروت.

٦٦ - **التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين .**

تأليف / أبي المظفر الأسفراييني ، ط عام ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م ، مكتبة الخانجي - مصر ، ومكتبة المثنى - بغداد .

٦٧ - **تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري .**

تأليف / ابن عساكر الدمشقي ، ط الثانية ١٣٩٩هـ ، دار الفكر - دمشق .



٦٨ - **تجديد أصول الفقه الإسلامي .**

تأليف / د . حسن الترابي ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة .

٦٩ - **تجديد الفكر العربي .**

تأليف / د . زكي نجيب محمود ، ط التاسعة ١٩٩٣م ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت .

٧٠ - **تحديات لها تاريخ .**

تأليف / د . محمد عمارة ، ط الثانية ١٩٨٢م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

٧١ - **تحديث العقل السياسي الإسلامي .**

تأليف / د . محمد رضا محرم ، ط الأولى ١٩٨٦م ، دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة .

٧٢ - **تحديث العقل العربي .**

تأليف / د. حسن صعب ، ط الثالثة ١٩٨٠م ، دار العلم للملايين - بيروت .

٧٣ - **تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد .**

تأليف / محمد ناصر الدين الألباني ، ط الثانية ١٣٩٢هـ ، المكتب الإسلامي - بيروت .

٧٤ - **التحرير في أصول الفقه .**

تأليف / الكمال بن الهمام ، ط عام ١٣٥١هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

٧٥ - **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي .**

تأليف / محمد بن عبدالرحمن المباركفوري ، ط دار الفكر .

٧٦ - **تحفة المريد على جوهرة التوحيد .**

تأليف / إبراهيم البيجوري ، ط الأولى ١٣١٥هـ ، المطبعة العلمية بمصر .

٧٧ - **تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية .**

تأليف / د . صلاح الصاوي ، ط الأولى ١٤١٢هـ ، دار طيبة - الرياض .

٧٨ - **تحكيم القوانين .**

تأليف / محمد بن إبراهيم آل الشيخ ، ط الأولى ١٤١٩هـ ، دار القاسم للنشر - الرياض .

٧٩ - **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي .**

تأليف / مجموعة من الباحثين ، ط الثانية ١٩٨٧م ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت .

٨٠ - **التراث والحداثة .**

تأليف / د . محمد عابد الجابري ، ط الأولى ١٩٩١م، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان .

٨١ - **التراث والعمل السياسي .**

تأليف / مجموعة من الكتاب ، ط عام ١٩٨٤م ، المجلس القومي للثقافة العربية .

٨٢ - **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك .**

تأليف / القاضي عياض ، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية .

٨٣ - **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف .**

تأليف / الحافظ أبي محمد زكي الدين المنذري ، تحقيق : سمير العطار ، ط الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، دار ابن كثير - بيروت .

وط مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر عام ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م .

٨٤ - **تزييف الإسلام .**

تأليف / محمد إبراهيم مبروك ، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م ، دار ثابت - القاهرة .

٨٥ - **تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر ومعوقاته .**

تأليف / عبدالله بن عبدالعزيز الزايدي ، رسالة ماجستير مخطوطة مقدمة إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض في العام الجامعي ١٤٠٦ - ١٤٠٧هـ .

٨٦ - **التعريفات .**

تأليف / علي بن محمد الجرجاني ، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م ، دار الكتاب المصري - القاهرة ، ودار الكتاب اللبناني - بيروت .

٨٧ - **تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل) .**

تأليف / أبي محمد الحسين الفراء البغوي ، ط عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، دار الفكر ، بيروت - لبنان .

٨٨ - **تفسير جزء تبارك .**

تأليف / عبدالقادر المغربي ، ط عام ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م ، المطبعة الأميرية - القاهرة .

٨٩ - **تفسير جزء عم .**

تأليف / الشيخ محمد عبده ، ط عام ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م ، مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة .

٩٠ - **تفسير سورة النور .**

تأليف / أبي الأعلى المودودي ، ط عام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٩١ - **تفسير القرآن العظيم .**

تأليف / الحافظ عماد الدين بن كثير ، ط عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان .

٩٢ - **تفسير المراغي.**

تأليف / الشيخ محمد مصطفى المراغي، ط الثانية ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

٩٣ - **التفكير الفلسفي في الإسلام.**

تأليف / د . عبدالحليم محمود، ط الثانية، دار المعارف بمصر

٩٤ - **تلخيص الاستغاثة .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط الدار العلمية - دلهي .

٩٥ - **التمهيد في أصول الدين .**

تأليف/ أبي المعين النسفي ، تحقيق : د . عبدالحي قابيل ، ط عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، دار الثقافة - القاهرة .

٩٦ - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد .**

تأليف / الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي ، تحقيق : سعيد أحمد أعراب ، ط عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية .

٩٧ - **تنبيهات هامة على ماكتبه محمد بن علي الصابوني في صفات الله عز وجل.**

تأليف / سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، الدار السلفية - الكويت .

٩٨ - **تهافت قبل السقوط.**

تأليف/ عبدالمجيد صبح ، ط الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة - مصر .



٩٩ - **تهذيب التهذيب .**

تأليف / الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ط الأولى ١٣٢٥هـ ، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن - الهند .

١٠٠ - **تهذيب اللغة .**

تأليف / أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ، تحقيق : أحمد عبدالحليم البردوني ، ط الدار المصرية - القاهرة .

١٠١ - **التوحيد .**

تأليف / أبي منصور الماتريدي ، تحقيق : د . فتح الله خليف ، ط الثانية ١٩٨٢م ، دار المشرق ، بيروت - لبنان .

١٠٢ - **التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل .**

تأليف / محمد بن إسحاق بن خزيمة ، تعليق : محمد خليل هراس ، ط عام ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

١٠٣ - **التوسل - أنواعه وأحكامه .**

تأليف / محمد ناصر الدين الألباني ، ط الخامسة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

١٠٤ - **التوصل إلى حقيقة التوسل .**

تأليف / محمد نسيب الرفاعي ، ط الرابعة ، نشر : رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

١٠٥ - **تيارات الفكر الإسلامي .**

تأليف / د . محمد عمارة ، ط الأولى ١٩٨٣م ، دار المستقبل العربي - القاهرة .

١٠٦ - **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان .**

تأليف / الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي ، ط عام ١٤٠٤هـ ، نشر : رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

١٠٧ - **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية .**

تأليف/ د. عابد السفياني ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، مكتبة المنارة - مكة المكرمة .

١٠٨ - **ثقافتنا في ضوء التاريخ .**

تأليف/ عبدالله العروي ، ط الثالثة ١٩٩٢م ، المركز الثقافي العربي - بيروت .

١٠٩ - **ثقافتنا في مواجهة العصر .**

تأليف / د . زكي نجيب محمود ، ط الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، دار الشروق - بيروت .

١١٠ - **جامع الأصول في أحاديث الرسول .**

تأليف / ابن الأثير الجزري ، تحقيق : عبدالقادر الأرناؤوط ، ط عام ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ، مكتبة دار البيان ، ومكتبة الحلواني .

١١١ - **جامع بيان العلم وفضله .**

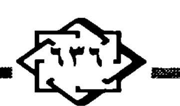
تأليف/ الإمام يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي الأندلسي ، ط دار الفكر - بيروت .

١١٢ - **جامع البيان عن تأويل آي القرآن .**

تأليف / أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، ط عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان . وط مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م ، وط دار المعارف في مصر ، بتحقيق : محمود محمد شاكر .

١١٣ - **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون .**

تأليف/ الأحمد نكري ، ط الثانية ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت - لبنان .



١١٤ - **جامع العلوم والحكم .**

تأليف/ أبي الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي ، ط عام ١٣٤٦هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

١١٥ - **الجامع لأحكام القرآن .**

تأليف/ أبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي ، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت .

١١٦ - **الجرح والتعديل.**

تأليف/ الإمام عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي ، ط الأولى ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن - الهند .

١١٧ - **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين .**

تأليف/ نعمان خير الدين الألوسي ، ط عام ١٣٨١هـ - ١٩٦١م ، مطبعة المدني - القاهرة.

١١٨ - **جمع الجوامع .**

تأليف / تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي ، ط دار إحياء الكتب العربية بمصر .

١١٩ - **جوهرة التوحيد بشرح البيجوري .**

تأليف / إبراهيم اللقاني ، ط عام ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة .

١٢٠ - **حاشية ابن عابدين على الدر المختار .**

ط الثانية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

١٢١ - **الحجاب.**

تأليف/ أبي الأعلى المودودي، ط دار الفكر .

١٢٢ - **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة .**

تأليف/ أبي القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني ، تحقيق : محمد ابن ربيع المدخلي ومحمد بن محمود أبو رحيم ، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م ، دار الراية - الرياض .

١٢٣ - **الحداثة والتراث.**

تأليف/ عبدالمجيد بو قربة، ط الأولى ١٩٩٣م، دار الطليعة، بيروت - لبنان.

١٢٤ - **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي .**

تأليف/ مجموعة من الباحثين ، ط الثانية ١٩٨٩م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان .

١٢٥ - **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس.**

تأليف/ راشد الغنوشي، ط الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، دار القلم - الكويت.

١٢٦ - **حقائق الشيوعية.**

تأليف/ نهاد الغادري، ط الأولى ١٩٦٩م، مطابع دار الغد.

١٢٧ - **الحقيقة الغائبة.**

تأليف/ د. فرج فودة، ط عام ١٩٩٢م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

١٢٨ - **حقيقة الفكر الإسلامي .**

تأليف/ د . عبدالرحمن بن زيد الزنيدي ، ط الأولى ١٤١٥هـ ، دار المسلم - الرياض.

١٢٩ - **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة .**

تأليف/ د. فؤاد زكريا ، ط الثالثة ١٩٨٨م ، دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة .

١٣٠ - **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية .**

تأليف/ الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد ، ط الثالثة ١٤١٣هـ ، دار ابن الجوزي ، الدمام - السعودية .

١٣١ - **حوارات حول الشريعة .**

تأليف/ أحمد جودت ، ط الأولى ١٩٩٠م ، دار سينا للنشر - القاهرة .

١٣٢ - **حوار حول العلمانية .**

تأليف/ د . فرج فودة ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

١٣٣ - **حوار لامواجهة .**

تأليف/ أحمد كمال أبو المجد ، ط الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار الشروق - القاهرة .

١٣٤ - **حوار مع فكر حسين مروة .**

تأليف/ مجموعة من الكتاب والمفكرين ، ط الأولى ١٩٩٠م ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان .

١٣٥ - **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية .**

تأليف/ حسين أحمد أمين ، ط الثانية ١٩٨٧م ، مكتبة مدبولي - القاهرة .

١٣٦ - **حياة محمد** ﷺ .

تأليف/ محمد حسين هيكل ، ط الثالثة عشرة ، دار المعارف - مصر .

١٣٧ - **الحيوان.**

تأليف/ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق : عبدالسلام هارون ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان .

١٣٨ - **الخراج.**

تأليف/ يحيى بن آدم القرشي، ط عام ١٣٤٧هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة.

١٣٩ - **الخراج .**

تأليف / أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم ، ط الرابعة ١٣٩٢هـ ، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة .

١٤٠ - **خطاب إلى العقل العربي .**

تأليف/ د . فؤاد زكريا، ط عام ١٩٩٠م ، مكتبة مصر - القاهرة .

١٤١ - **الخطاب العربي المعاصر .**

تأليف/ فادي إسماعيل ، ط الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض .

١٤٢ - **الخطاب العربي المعاصر .**

تأليف/ د . محمد عابد الجابري ، ط الخامسة ١٩٩٤م ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت .

١٤٣ - **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل .**

تأليف/ الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

١٤٤ - **درء تعارض العقل والنقل .**

تأليف/ شيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق : د . محمد رشاد سالم ، ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

١٤٥ - **دراسات إسلامية .**

تأليف/ سيد قطب ، ط عام ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، دار الشروق - بيروت .

١٤٦ - **دراسات في الإسلام .**

تأليف/ حسين مروة وآخرين ، ط الثالثة ١٩٨٥م ، دار الفارابي - بيروت .

١٤٧ - **دراسات في السيرة النبوية .**

تأليف/ محمد سرور زين العابدين ، ط الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار الأرقم ، برمنجهام - بريطانيا .

١٤٨ - **الدرر السنية في الأجوبة النجدية .**

جمع / الشيخ عبدالرحمن بن قاسم ، ط الخامسة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .

١٤٩ - **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب - عرض ونقد .**

تأليف/ عبدالعزيز بن محمد العبداللطيف ، ط الأولى ١٤١٢هـ ، دار الوطن - الرياض .

١٥٠ - **دفاع عن ثقافتنا .**

تأليف/ جمال سلطان ، ط الأولى ١٤١٢هـ ، دار الوطن - الرياض .

١٥١ - **دليل المسلم الحزين .**

تأليف/ حسين أحمد أمين ، ط الثالثة ١٩٨٧م ، مكتبة مدبولي - القاهرة .

١٥٢ - **دور الماركسية في الاشتراكية العربية .**

تأليف/ د. عمر حليق ، ط الأولى ١٩٦٥م ، دار الكتاب الجديد .

١٥٣ - **ذم التأويل .**

تأليف/ ابن قدامة المقدسي ، تحقيق : بدر البدر ، ط الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، الدار السلفية - الكويت .

١٥٤ – **ذيل الأعلام .**

تأليف/ أحمد العلاونة ، ط الأولى ١٤١٨هـ ، دار المنارة – جدة .

١٥٥ – **رأيهم في الإسلام .**

تأليف/ لوك باربو لسكو وفيليب كاردينال ، تعريب : ابن منصور العبدالله ، ط عام ١٩٨٧م ، دار الساقي – لندن .

١٥٦ – **رد أوهام أبي زهرة .**

تأليف/ د. صالح بن فوزان الفوزان ، ط عام ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض .

١٥٧ – **الرد على الجهمية .**

تأليف/ عثمان بن سعيد الدارمي ، تحقيق : زهير الشاويش ، ط الرابعة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م ، المكتب الإسلامي – بيروت .

١٥٨ – **الرد على الجهمية والزنادقة .**

تأليف/ الإمام أحمد بن حنبل، ط الثانية ١٣٩٩هـ ، دار المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة . وط دار اللواء بتحقيق : د . عبدالرحمن عميرة ، عام ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م ، الرياض.

١٥٩ – **الرد على المنطقيين .**

تأليف/ شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط الثانية ١٣٩٦هـ – ١٩٧٦م ، إدارة ترجمان السنة ، لاهور – باكستان .

١٦٠ – **رسائل في العقيدة .**

تأليف/ الشيخ محمد بن صالح العثيمين ، ط الثانية ١٤٠٩هـ ، دار طيبة – الرياض .

١٦١ – **الرسائل والفتاوى النسائية.**

تأليف/ سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ط الأولى ١٤٠٩هـ، دار طيبة ـ الرياض.

١٦٢ - **الرسالة .**

تأليف/ الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، بدون ذكر الطبعة ولا الناشر .

١٦٣ - **الرسالة التدمرية .**

تأليف/ شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط عام ١٣٩٦هـ ، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

١٦٤ - **رفع الملام عن الأئمة الأعلام .**

تأليف/ شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط الخامسة ١٣٩٦هـ ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

١٦٥ - **روح الإسلام.**

تأليف/ سيد أمير علي، تعريب: عمر الديراوي، ط الثانية ١٩٦٨م، دار العلم للملايين - بيروت .

١٦٦ - **روح المعاني.**

تأليف/ أبي الثناء الألوسي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان .

١٦٧ - **روضة الطالبين وعمدة المفتين .**

تأليف/ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

١٦٨ - **روضة الناظر وجنة المناظر .**

تأليف/ ابن قدامة المقدسي ، ط الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، مكتبة المعارف - الرياض .

١٦٩ - **زاد المسير في علم التفسير.**

تأليف/ أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، ط الأولى ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، المكتب الإسلامي - دمشق وبيروت .

١٧٠ - **زاد المعاد في هدي خير العباد .**

تأليف/ ابن قيم الجوزية ، تحقيق : شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط ، ط الأولى ١٣٩٩هـ ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

١٧١ - **سلسلة الأحاديث الصحيحة .**

تأليف/ محمد بن ناصر الدين الألباني ، ط المكتب الإسلامي .

١٧٢ - **السلفية في المجتمعات المعاصرة .**

تأليف/ د. محمد فتحي عثمان ، ط دار آفاق الغد .

١٧٣ - **السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي .**

تأليف/ د. محمد سعيد البوطي ، ط الثانية ١٤١١هـ - ١٩٩٠م ، دار الفكر ، دمشق - سوريا .

١٧٤ - **السلفية وقضايا العصر .**

تأليف/ د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي ، ط الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، دار اشبيليا - الرياض .

١٧٥ - **السلفيون والأئمة الأربعة .**

تأليف/ عبدالرحمن عبدالخالق ، ط الأولى ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، الدار السلفية - الكويت .

١٧٦ - **سنن الترمذي .**

تأليف/ الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ، ط المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

١٧٧ - **سنن الدارمي .**

تأليف/ الإمام أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ، ط عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، دار حديث أكادمي ، فيصل آباد - باكستان .

١٧٨ - **سنن أبي داود.**

تأليف/ الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني

الأزدي، ط دار إحياء السنة النبوية .

١٧٩ - **السنن الكبرى.**

تأليف/ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ط الأولى ١٣٤٧هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند .

١٨٠ - **سنن ابن ماجه .**

تأليف/ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ، ط دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان .

١٨١ - **سنن النسائي .**

تأليف/ الإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي ، ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

١٨٢ - **السنة .**

تأليف/ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي - بيروت.

١٨٣ - **السنة .**

تأليف/ عبدالله بن أحمد بن حنبل ، تحقيق : محمد السعيد زغلول، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان.

١٨٤ - **سير أعلام النبلاء .**

تأليف/ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ، ط الرابعة ، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٨٥ - **السيرة النبوية .**

تأليف/ أبي محمد عبدالملك بن هشام المعافري ، تقديم وتعليق : طه عبدالرؤوف سعد ، ط مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

١٨٦ - **سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز .**

تأليف/ ابن الجوزي ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٨٧ - **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل .**

تأليف/ علي بن عبدالكافي السبكي ، ط عام ١٩٩٣م ، مكتبة زهران - القاهرة .

١٨٨ - **الشخصانية الإسلامية .**

تأليف/ د. محمد عزيز الحبابي ، ط الثانية ، دار المعارف - القاهرة .

١٨٩ - **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي .**

تأليف/ د. هشام جعيط ، ط الثانية ١٩٩٠م ، دار الطليعة ، بيروت - لبنان .

١٩٠ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب .**

تأليف/ أبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي ، ط دار الآفاق الجديدة - بيروت .

١٩١ - **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة .**

تأليف/ أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي ، تحقيق : د. أحمد ابن سعد الحمدان ، ط دار طيبة - الرياض .

١٩٢ - **شرح الأصول الخمسة .**

تأليف/ القاضي عبدالجبار الهمذاني ، تحقيق : د. عبدالكريم عثمان، ط الأولى ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ، مكتبة وهبة - القاهرة .

١٩٣ - **شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية.**

تعليق : الشيخ محمد عبده، ط الأولى، المطبعة الخيرية - مصر .

١٩٤ - **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية .**

تأليف/ صدر الدين علي بن علي بن أبي العز الحنفي ، ط عام

١٣٩٦هـ ، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض . وط مؤسسة الرسالة بتحقيق : د. عبدالله التركي وشعيب الأرناؤوط ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، بيروت .

١٩٥ - **شرح الكوكب المنير .**

تأليف/ محمد بن أحمد بن النجار الفتوحي ، تحقيق : د. محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد ، ط عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة الملك عبدالعزيز - مكة المكرمة . وط مطبعة السنة المحمدية ، بتحقيق : محمد حامد الفقي ، عام ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م ، القاهرة .

١٩٦ - **شرح مختصر الروضة .**

تأليف/ نجم الدين أبي الربيع سليمان الطوفي ، تحقيق : د. عبدالله ابن عبدالمحسن التركي، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة - بيروت .

١٩٧ - **الشريعة .**

تأليف/ أبي بكر محمد بن الحسين الآجري ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، ط الأولى ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ، مطبعة السنة المحمدية - مصر .

١٩٨ - **الشفا بتعريف حقوق المصطفى .**

تأليف/ القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي ، ط عام ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

١٩٩ - **الشيخ عبدالله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر.**

تأليف/ د. فايز ترحيني، ط الأولى ١٩٨٥م، منشورات عويدات، بيروت - باريس.



٢٠٠ - **الشيخ محمد بن عبدالوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه.**

تأليف/ أحمد بن حجر آل بوطامي ، ط الثالثة ١٣٩٤هـ ، الدار السلفية - الكويت . وط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

٢٠١ - **الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد .**

تأليف/ مفرح بن سليمان القوسي ، ط الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض .

٢٠٢ - **الشيوعية والأديان .**

تأليف/ طارق حجي ، ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

٢٠٣ - **الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول .**

تأليف/ أحمد بن مالك ، تقديم وتصحيح : محمود بن عبدالله بَرَّات ، ط الثالثة .

٢٠٤ - **الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي .**

تأليف/ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي ، تعليق : إسماعيل الإنصاري ، ط عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

٢٠٥ - **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل .**

تأليف/ د. فؤاد زكريا ، ط الأولى ١٩٨٩م ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة .

٢٠٦ - **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي .**

تأليف/ مجموعة من الباحثين ، ط الأولى ١٩٨٨م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، عمان - الأردن .

٢٠٧ - **صحيح الجامع الصغير وزيادته .**

تأليف/ محمد بن ناصر الدين الألباني ، ط الثانية ١٣٩٩هـ -



١٩٧٩م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

٢٠٨ - **صحيح ابن حبان .**

تأليف/ أبي حاتم محمد بن حبان البستي ، ترتيب : علاء الدين الفارسي ، ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٢٠٩ - **صحيح ابن خزيمة.**

تأليف/ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق : الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ط الأولى ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، المكتب الإسلامي - بيروت.

٢١٠ - **صحيح مسلم بن الحجاج القشيري ، بشرح يحيى بن شرف النووي .**

ط دار الريان - القاهرة .

٢١١ - **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية .**

تأليف/ أبي الحسن الندوي ، ط الرابعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، دار القلم - الكويت .

٢١٢ - **صفات المتقين ومقاصد سورة البقرة.**

تأليف/ حسن البنا، ط عام ١٣٩٢هـ، الدار السعودية للنشر .

٢١٣ - **صفوة البيان لمعاني القرآن.**

تأليف/ حسنين محمد مخلوف، ط الثالثة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

٢١٤ - **ضعيف الجامع الصغير وزيادته .**

تأليف/ محمد بن ناصر الدين الألباني ، ط الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، المكتب الإسلامي ، بيروت - لبنان .

٢١٥ - **الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق .**

تأليف/ الشيخ سليمان بن سحمان ، تحقيق : عبدالسلام بن برجس

العبدالكريم ، ط الرابعة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، دار العاصمة - الرياض ، ودار العليان - بريدة .

٢١٦ - **الطائفية إلى أين ؟ .**

تأليف/ د. فرج فودة ، ط عام ١٩٨٧م ، دار المصري الجديد للنشر - القاهرة .

٢١٧ - **طبقات الشافعية الكبرى .**

تأليف/ أبي نصر عبدالوهاب بن علي السبكي ، تحقيق : محمود الطناحي ، وعبدالفتاح الحلو ، ط الأولى ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر .

٢١٨ - **العبودية .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط المكتب الإسلامي - بيروت .

٢١٩ - **العرب والفكر التاريخي .**

تأليف / عبدالله العروي ، ط الثالثة ١٩٩٢م ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب .

٢٢٠ - **العدة في أصول الفقه .**

تأليف / القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، تحقيق : د. أحمد بن علي المباركي ، ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٢٢١ - **العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية .**

تأليف / أحمد بن حجر آل بوطامي ، ط الأولى ١٩٧٠م ، بيروت .

٢٢٢ - **العقلانية هداية أم غواية .**

تأليف / عبدالسلام البسيوني ، ط الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، دار الوفاء ، المنصورة - مصر .



٢٢٣ - **العقل والحرية .**

تأليف / د. عبدالستار الراوي ، ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

٢٢٤ - **عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، تعليق : الشيخ عبدالرزاق عفيفي ، ط عام ١٣٥٨هـ ، مطبعة أنصار السنة المحمدية - مصر .

٢٢٥ - **عقيدة السلف أصحاب الحديث .**

تأليف / الإمام إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني ، تحقيق : بدر البدر ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، الدار السلفية - الكويت .

٢٢٦ - **العقيدة الصحيحة ومايضادها .**

تأليف / سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ط عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

٢٢٧ - **علم أصول الفقه .**

تأليف / عبدالوهاب خلاف ، ط الثامنة ، مكتبة الدعوة الإسلامية - القاهرة .

٢٢٨ - **العلمانية .**

تأليف / سفر بن عبدالرحمن الحوالي ، ط الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى - مكة المكرمة .

٢٢٩ - **العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً .**

تأليف / فتحي القاسمي ، ط الأولى ١٩٩٤م ، الدار التونسية للنشر - تونس .

٢٣٠ - **العلمانية والدولة الدينية .**

تأليف / شبلي العيسمي ، ط الأولى ١٩٨٦م ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد - العراق .

٢٣١ - **العلمانيون والإسلام .**

تأليف / محمد قطب ، ط الأولى ١٤١٤هـ ، دار الوطن - الرياض .

٢٣٢ - **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير .**

اختصار وتحقيق : أحمد محمد شاكر ، ط عام ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، دار المعارف - مصر .

٢٣٣ - **عودة الحجاب (القسم الثالث).**

تأليف / محمد بن أحمد المقدم، ط التاسعة ١٤١٥هـ، ط دار طيبة - الرياض .

٢٣٤ - **الغارة على التراث الإسلامي .**

تأليف / جمال سلطان ، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م ، دار الجيل - بيروت .

٢٣٥ - **غياث الأمم في التياث الظلم .**

تأليف / أبي المعالي الجويني ، تحقيق : د. عبدالعظيم الديب ، ط الأولى ١٤٠٠هـ ، الشؤون الدينية بدولة قطر .

٢٣٦ - **فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري .**

تأليف / ابن حجر العسقلاني ، نشر : رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية - الرياض .

٢٣٧ - **فتح الغفار بشرح المنار .**

تأليف / ابن نجيم الحنفي ، ط الأولى ١٣٥٥هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

٢٣٨ - **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** .

تأليف / محمد بن علي الشوكاني ، ط دار المعرفة ، بيروت - لبنان .

٢٣٩ - **فتح المغيث شرح ألفية الحديث** .

تأليف / شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي ، ط الثانية ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ، المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

٢٤٠ - **الفرق بين الفرق** .

تأليف / عبدالقاهر بن طاهر البغدادي ، تحقيق : محمد عثمان الخشت ، ط عام ١٩٨٨م، مكتبة ابن سينا - القاهرة .

٢٤١ - **فصل الخطاب في المرأة والحجاب**.

تأليف / أبي بكر بن جابر الجزائري، ط مطابع سحر - جدة.

٢٤٢ - **فصل الدين عن الدولة** .

تأليف/ إسماعيل الكيلاني ، ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

٢٤٣ - **فصول في الفكر السياسي العربي** .

تأليف / د. طيب تيزيني ، ط الأولى ١٩٨٩م ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان .

٢٤٤ - **الفقه الأكبر بشرح الملا علي القاري** .

تأليف / الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٢٤٥ - **فقه السنة**.

تأليف / السيد سابق، ط الخامسة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار الكتاب العربي - بيروت .

٢٤٦ - **فقه السيرة .**

تأليف / محمد الغزالي ، تحقيق : محمد بن ناصر الدين الألباني ، ط السابعة ١٩٧٦م ، دار الكتب الحديثة - القاهرة .

٢٤٧ - **الفقيه والمتفقه .**

تأليف / الخطيب البغدادي ، تعليق : إسماعيل الأنصاري ، ط عام ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، دار إحياء السنة النبوية - مصر .

٢٤٨ - **الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد .**

تأليف / محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، ط الثانية ١٩٩٢م، دار الساقي ، بيروت - لبنان .

٢٤٩ - **الفكر العربي .**

تأليف / محمد أركون ، ط الثالثة ١٩٨٥م ، دار عويدات ، بيروت - باريس .

٢٥٠ - **فلسفة العقل .**

تأليف / د. عبدالستار الراوي ، ط الثانية ١٩٨٦م ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد - العراق.

٢٥١ - **الفهرست .**

تأليف / أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب بن النديم ، تحقيق : رضا تجدد ، ط طهران .

٢٥٢ - **الفوائد .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، ط السابعة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، دار النفائس - بيروت .

٢٥٣ - **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة .**

تأليف / محمد بن علي الشوكاني ، تحقيق : عبدالرحمن بن يحيى اليماني ، ط الثالثة ١٤٠٢هـ ، المكتب الإسلامي - بيروت .

٢٥٤ - **في أصول النظام الجنائي الإسلامي .**

تأليف / د. محمد سليم العوا ، ط عام ١٩٧٩م ، دار المعارف - القاهرة .

٢٥٥ - **في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي.**

تأليف / د. طيب تيزيني، ط الأولى ١٩٨٩م، دار الفكر الجديد، بيروت - لبنان.

٢٥٦ - **في ظلال القرآن .**

تأليف / سيد قطب ، ط الخامسة ١٣٩٧هـ ، دار الشروق - بيروت .

٢٥٧ - **فيض القدير شرح الجامع الصغير .**

تأليف / عبدالرؤوف المناوي ، ط الأولى ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر ، وط الثانية ١٣٩١هـ ، دار المعرفة - بيروت .

٢٥٨ - **في الفلسفة الإسلامية .**

تأليف / د. إبراهيم مدكور ، ط دار المعارف بمصر .

٢٥٩ - **القائد إلى تصحيح العقائد .**

تأليف / عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ، تعليق : محمد ناصر الدين الألباني ، ط الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، المكتب الإسلامي - بيروت .

٢٦٠ - **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض.

٢٦١ - **القاموس السياسي .**

تأليف / أحمد عطية الله ، ط الرابعة ١٩٨٠م ، دار النهضة العربية - القاهرة .

٢٦٢ - **القاموس المحيط .**

تأليف / مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، ط المؤسسة العربية ، بيروت - لبنان . وط دار الجيل - بيروت .

٢٦٣ - **قبل السقوط .**

تأليف / د. فرج فودة ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

٢٦٤ - **القضاء في الإسلام .**

تأليف / د. عطية مصطفى مشرفة ، ط الثانية ١٩٦٦م ، شركة الشرق الأوسط .

٢٦٥ - **قضايا إسلامية معاصرة .**

تأليف / إقبال بركة ، ط الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، مكتبة مدبولي الصغير - القاهرة .

٢٦٦ - **قضايا التجديد الإسلامي - نحو منهج أصولي .**

تأليف / د. حسن بن عبدالله الترابي ، ط الثانية ١٩٩٥م ، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، الخرطوم - السودان .

٢٦٧ - **قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق .**

تأليف / د. محمود إسماعيل ، ط الثانية ١٩٨١م ، دار الثقافة ، الدار البيضاء - المغرب .

٢٦٨ - **قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر .**

تأليف / محمد صديق خان . تحقيق : د . عاصم القريوتي ، ط عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، شركة الشرق الأوسط للطباعة .

٢٦٩ - **قواطع الأدلة في الأصول .**

تأليف / منصور بن محمد بن السمعاني ، تحقيق : د . محمد حسن هيتو ، ط عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، مجلة معهد المخطوطات العربية

- جامعة الدول العربية .

٢٧٠ - **قواعد المنهج السلفي .**

تأليف / د. مصطفى حلمي ، ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م ، دار الدعوة ، الاسكندرية - مصر .

٢٧١ - **القول الفصل النفيس .**

تأليف / عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب ، ط عام ١٤٠٥هـ ، دار الهداية - الرياض .

٢٧٢ - **قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب.**

تأليف / مصطفى صبري، ط الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان .

٢٧٣ - **الكامل في التاريخ .**

تأليف / علي بن محمد بن الأثير ، ط عام ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، دار صادر - بيروت .

٢٧٤ - **كبرى اليقينيات الكونية.**

تأليف / د. محمد سعيد البوطي، ط السادسة ١٣٩٩هـ، دار الفكر .

٢٧٥ - **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين.**

تأليف / محمد بن حبان البستي، تحقيق : محمود إبراهيم زايد، ط دار المعرفة، بيروت - لبنان .

٢٧٦ - **كشاف اصطلاحات الفنون .**

تأليف / محمد بن علي التهانوي ، ط عام ١٣١٧هـ ، مطبعة إقدام - دار الخلافة العلية . وط مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

٢٧٧ - **كشف الغمة عن جميع الأمة.**

تأليف / عبدالوهاب الشعراني ، ط مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح

بمصر .

٢٧٨ - **الكفاية في علم الرواية .**

تأليف / أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، تحقيق : محمد التيجاني، وعبدالحليم محمود ، وعبدالرحمن حسن محمود ، ط الثانية ١٩٧٢م، دار الكتب الحديثة - القاهرة .

٢٧٩ - **كلمة في السلفية الحاضرة .**

تأليف / الشيخ يوسف الدجوي ، ط عام ١٣٤٨هـ ، مكتبة القدسي - دمشق .

٢٨٠ - **الكيد الأحمر .**

تأليف / عبدالرحمن بن حسن الميداني ، ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، دار القلم ، دمشق - بيروت .

٢٨١ - **اللباب في تهذيب الأنساب .**

تأليف / ابن الأثير الجزري ، ط عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، دار صادر - بيروت .

٢٨٢ - **لسان العرب .**

تأليف / أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، ط دار المعارف - مصر .

٢٨٣ - **لسان الميزان .**

تأليف / الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ط الثانية ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت - لبنان .

٢٨٤ - **لمحات في الثقافة الإسلامية .**

تأليف / عمر عودة الخطيب ، ط الثانية ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٢٨٥ - **لمعة الاعتقاد .**

تأليف / الإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة ، تحقيق : بدر البدر ، ط الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م ، دار ابن الأثير - الكويت . وط مطبعة التقدم العلمية - مصر .

٢٨٦ - **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية .**

تأليف / محمد بن أحمد السفاريني ، ط الثالثة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، المكتب الإسلامي - بيروت .

٢٨٧ - **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين .**

تأليف / أبي الحسن الندوي ، ط عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، مكتبة السنة - القاهرة .

٢٨٨ - **الماركسية بين النظرية والتطبيق .**

تأليف / د. عبدالمنعم النمر ، ط دار الأندلس للإعلام - القاهرة .

٢٨٩ - **الماركسية في مواجهة الدين .**

تأليف / د. عبدالمعطي محمد بيومي ، ط دار الأنصار - القاهرة .

٢٩٠ - **مالك - حياته وعصره ، آراؤه وفقهه .**

تأليف / محمد أبو زهرة ، ط دار الفكر العربي .

٢٩١ - **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبدالوهاب - القسم الخامس (الرسائل الشخصية).**

إعداد / د . محمد بلتاجي وآخرين ، ط عام ١٣٩٨هـ ، نشر : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

٢٩٢ - **مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة .**

تأليف / د. ناصر بن عبدالكريم العقل ، ط الأولى ، دار الوطن - الرياض .

٢٩٣ - **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد .**

تأليف / نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، ط الثالثة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ، دار الكتاب العربي - بيروت . وط مكتبة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٣هـ .

٢٩٤ - **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية .**

جمع وترتيب : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، ط الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين .

٢٩٥ - **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة .**

تأليف / سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ط عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ، دار أولي النهى - الرياض .

٢٩٦ - **مجموعة رسائل وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم .**

جمع : الشيخ محمد بن قاسم ، ط مطبعة الحكومة السعودية .

٢٩٧ - **محمد رسول الحرية .**

تأليف / عبدالرحمن الشرقاوي ، ط الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، دار العصر الحديث ، بيروت - لبنان .

٢٩٨ - **محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة .**

تأليف / سليمان بن صالح الخراشي ، ط عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ، دار الجواب .

٢٩٩ - **مختار الصحاح .**

تأليف / محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي ، ط عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، مؤسسة علوم القرآن ودار القبلة للثقافة الإسلامية .

٣٠٠ - **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، اختصار : محمد الموصلي ، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض .

٣٠١ - **مختصر العلو للعلي الغفار .**

تأليف / الحافظ شمس الدين الذهبي ، اختصار وتحقيق : محمد ناصر الدين الألباني ، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، المكتب الإسلامي - دمشق ، بيروت .

٣٠٢ - **المختصر في أصول الفقه .**

تأليف / أبي الحسن علاء الدين علي بن محمد البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام ، تحقيق : د. محمد مظهر بقا ، ط عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، نشر : جامعة الملك عبدالعزيز - مكة المكرمة .

٣٠٣ - **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين .**

تأليف / ابن قيم الجوزية ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، ط عام ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ، دار الكتاب العربي - بيروت .

٣٠٤ - **مدخل إلى إسلامية المعرفة .**

تأليف / عماد الدين خليل ، ط الأولى ، سلسلة إسلامية المعرفة .

٣٠٥ - **المدخل إلى التفسير الموضوعي .**

تأليف / د. عبدالستار فتح الله سعيد ، ط الثانية ١٤١١هـ ، دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة .

٣٠٦ - **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد .**

تأليف / ابن بدران الدمشقي ، ط مؤسسة دار العلوم - بيروت .

٣٠٧ - **المدخل لدراسة النظم الإسلامية .**

تأليف / د. محمد رأفت سعيد ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، دار العلم للطباعة والنشر - جدة .

٣٠٨ - **المذاهب الإسلامية .**

تأليف / محمد أبو زهرة ، ط مكتبة الآداب ومطبعتها - القاهرة .

٣٠٩ - **مذكرة أصول الفقه .**

تأليف / الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ، ط المكتبة السلفية - المدينة المنورة .

٣١٠ - **المذهب الاقتصادي في الإسلام .**

تأليف / د. محمد شوقي الفنجري ، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، شركة مكتبات عكاظ - جدة .

٣١١ - **المرأة بين الفقه والقانون.**

تأليف / د. مصطفى السباعي، ط السادسة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي - بيروت .

٣١٢ - **المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي .**

تأليف / الشيخ راشد الغنوشي ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار القلم - الكويت .

٣١٣ - **المستدرك على الصحيحين .**

تأليف / الإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري ، دراسة وتحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا ، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان.

٣١٤ - **مسند الإمام أحمد بن حنبل .**

ط دار صادر والمكتب الإسلامي - بيروت ، وط دار المعارف بتحقيق : أحمد محمد شاكر ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م - مصر .

٣١٥ - **مسند الإمام الشافعي.**

ط الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣١٦ - **مسند البزار .**

تأليف / الحافظ أحمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار ، ط عام

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة .

٣١٧ - **المسودة في أصول الفقه .**

تأليف / ثلاثة من آل تيمية ، وهم : محيي الدين أبو البركات ، وشهاب الدين أبو المحاسن، وتقي الدين أبو العباس ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط دار الكتاب العربي - بيروت .

٣١٨ - **مشكاة المصابيح.**

تأليف / محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط الثانية ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣١٩ - **مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة وحلها في ضوء الكتاب والسنة.**

تأليف / د. مكيـة مـرزا، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دار المجتمع.

٣٢٠ - **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام .**

تأليف / يوسف القرضاوي ، ط دار العربية ، بيروت - لبنان .

٣٢١ - **المصباح المنير .**

تأليف / أحمد بن محمد الفيومي المقري ، ط عام ١٩٨٧م ، مكتبة لبنان ، بيروت - لبنان.

٣٢٢ - **المصنف .**

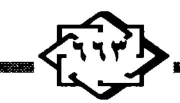
تأليف / الحافظ أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي ، ط الأولى ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ، المجلس العلمي - باكستان .

٣٢٣ - **معارك فكرية .**

تأليف / محمود أمين العالم ، ط دار الهلال - القاهرة .

٣٢٤ - **معالم أصول الدين .**

تأليف / فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، تقديم : طه عبدالرؤوف



سعد ، ط مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

٣٢٥ - **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة .**

تأليف / محمد بن حسين الجيزاني ، ط الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار ابن الجوزي - الدمام .

٣٢٦ - **معالم المنهج الإسلامي .**

تأليف / د. محمد عمارة ، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية .

٣٢٧ - **المعاملات في الإسلام .**

تأليف / د. عبدالستار فتح الله سعيد ، الكتاب العشرون من سلسلة كتب (دعوة الحق)، الصادر في ذي القعدة ١٤٠٢هـ - مكة المكرمة .

٣٢٨ - **المعتزلة .**

تأليف / زهدي حسن جار الله ، ط عام ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م ، مطبعة مصر - القاهرة .

٣٢٩ - **المعتزلة بين القديم والحديث .**

تأليف / محمد العبدة وطارق عبدالحليم ، ط الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م ، دار ابن حزم ، بيروت - لبنان .

٣٣٠ - **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها .**

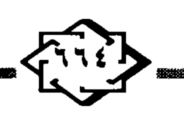
تأليف / عواد بن عبدالله المعتق ، ط الثالثة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م ، مكتبة الرشد - الرياض .

٣٣١ - **معجم البلدان .**

تأليف / أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي ، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

٣٣٢ - **المعجم الكبير.**

تأليف / الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق :



حمدي عبدالمجيد السلفي، ط الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي.

٣٣٣ - **معجم مقاييس اللغة.**

تأليف / أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٣٣٤ - **معجم المؤلفين السوريين.**

تأليف / عبدالقادر عياش، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، دار الفكر - دمشق.

٣٣٥ - **المعجم الوسيط.**

تأليف / مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط الثانية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، دار المعارف - مصر.

٣٣٦ - **المغني.**

تأليف / أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، ط عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دار هجر - القاهرة.

٣٣٧ - **المغني في أبواب التوحيد والعدل.**

تأليف / القاضي أبي الحسن عبدالجبار الهمذاني، ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

٣٣٨ - **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة.**

تأليف / ابن قيم الجوزية، ط دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣٣٩ - **المفردات في غريب القرآن.**

تأليف / أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط دار المعرفة، بيروت - لبنان.

٣٤٠ - **مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين .**

تأليف / د. محمود الطحان ، ط الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، مكتبة دار التراث - الكويت .

٣٤١ - **مفهوم تجديد الدين .**

تأليف / بسطامي سعيد ، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م ، دار الدعوة - الكويت .

٣٤٢ - **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة .**

تأليف / شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي ، ط عام ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م ، مكتبة الخانجي - مصر ، ومكتبة المثنى - بغداد .

٣٤٣ - **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .**

تأليف / أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، ط الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

٣٤٤ - **مقالات الكوثري .**

جمع وتقديم : أحمد خيري ، ط عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م ، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة .

٣٤٥ - **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث .**

تأليف / الحافظ أبي عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح ، ط عام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٣٤٦ - **الملل والنحل.**

تأليف / أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، ط عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، دار الفكر .

٣٤٧ - **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي .**

تأليف / محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، ط الثانية ١٩٩٣م، دار الساقي ، بيروت - لبنان .

٣٤٨ - **مناقب أبي حنيفة .**

تأليف/ الإمام الموفق بن أحمد المكي، ط عام ١٤٠١هـ-١٩٨١م ، دار الكتاب العربي - بيروت .

٣٤٩ - **مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي .**

تأليف / الأمين الحاج محمد أحمد ، ط الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، مركز الصف الألكتروني للطباعة والنشر .

٣٥٠ - **من التراث إلى الثورة .**

تأليف / د. طيب تيزيني ، ط الثالثة ١٩٧٩م ، دار الجيل - دمشق .

٣٥١ - **منهاج السنة النبوية .**

تأليف / شيخ الإسلام ابن تيمية ، ط المكتبة العلمية - بيروت ، وط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بتحقيق : د. محمد رشاد سالم ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، الرياض .

٣٥٢ - **منهاج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة .**

تأليف / محمد جميل زينو ، ط العاشرة ، مكتبة الضياء - جدة .

٣٥٣ - **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول .**

تأليف / عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي ، ط مطبعة محمد علي صبيح - مصر .

٣٥٤ - **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره .**

تأليف / د. محمد رشاد خليل ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، دار المنار للنشر والتوزيع - القاهرة .

٣٥٥ - **منهجية التشريع في الإسلام**

تأليف / د. حسن بن عبدالله الترابي، ط عام ١٩٨٧م، دار الفكر - الخرطوم.

٣٥٦ - **من هنا نبدأ .**

تأليف / خالد بن محمد خالد ، ط الرابعة ١٩٥٠م ، دار النيل للطباعة - القاهرة .

٣٥٧ - **المواجهة بين الإسلام والعلمانية .**

تأليف / د. صلاح الصاوي ، ط الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ، الآفاق الدولية للإعلام - القاهرة .

٣٥٨ - **الموافقات في أصول الشريعة .**

تأليف / أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، ط دار المعرفة ، بيروت - لبنان.

٣٥٩ - **المواقف في علم الكلام .**

تأليف / عبدالرحمن بن أحمد الأيجي ، ط عام ١٣٥٧هـ ، مطبعة العلوم - مصر .

٣٦٠ - **موسوعة السياسة .**

تأليف / د. عبدالوهاب الكيالي ، ط الثانية ١٩٩١م ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

٣٦١ - **الموسوعة العربية الميسرة .**

إشراف / محمد شفيق غربال ، ط عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، دار نهضة لبنان - بيروت.

٣٦٢ - **موطأ الإمام مالك .**

تأليف / الإمام مالك بن أنس ، رواية : يحيى بن يحيى الليثي ، إعداد : أحمد راتب عرموش ، ط السابعة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م ، دار

النفائس - بيروت .

٣٦٣ - **موقف البشر تحت سلطان القدر .**

تأليف / مصطفى صبري ، ط الأولى ١٣٥٢هـ ، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة .

٣٦٤ - **موقف ابن تيمية من الأشاعرة .**

تأليف / د. عبدالرحمن بن صالح المحمود ، ط الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م ، مكتبة الرشد - الرياض .

٣٦٥ - **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين .**

تأليف / مصطفى صبري ، ط الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

٣٦٦ - **ميزان الاعتدال في نقد الرجال .**

تأليف / أبي عبدالله محمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، ط دار إحياء الكتب العربية - مصر .

٣٦٧ - **نجاة الخلف في اعتقاد السلف .**

تأليف / ابن قائد النجدي ، تحقيق : د. أبو اليزيد العجمي ، ط عام ١٤٠٥هـ ، دار الصحوة - القاهرة .

٣٦٨ - **النذير .**

تأليف / د. فرج فودة ، ط عام ١٩٩٢م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

٣٦٩ - **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية .**

تأليف / حسين مروة ، ط السادسة ١٩٨٨م ، دار الفارابي - بيروت .

٣٧٠ - **نشأة العلمانية .**

تأليف / محمد زين الهادي العرمابي ، ط الأولى ١٤٠٧هـ ، دار

العاصمة - الرياض .

٣٧١ - نظام مصرف الزكاة وتوزيع الغنائم في عهد عمر بن الخطاب.

تأليف / د. إبراهيم بن عثمان الشعلان، ط عام ١٤٠٢هـ، مطابع الإشعاع التجارية - الرياض.

٣٧٢ - نظرات في الأسرة المسلمة.

تأليف / د. محمد بن لطفي الصباغ، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي - بيروت.

٣٧٣ - نظرات وتعقيبات على مافي كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات.

تأليف / د. صالح بن فوزان الفوزان ، ط الثانية ١٤١١هـ ، دار الوطن - الرياض .

٣٧٤ - نظرة جديدة إلى التراث .

تأليف / د. محمد عمارة ، ط الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، دار قتيبة .

٣٧٥ - نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور .

تأليف / أبي الأعلى المودودي ، ط عام ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٣٧٦ - نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين .

تأليف / أحمد بن حجر آل بوطامي ، ط عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ، مكتبة ابن القيم ، الدوحة - قطر .

٣٧٧ - النهضات الحديثة في جزيرة العرب .

تأليف / د. محمد بن عبدالله ماضي ، ط عام ١٣٧١هـ - ١٩٥١م، دار إحياء الكتب العربية - مصر .



٣٧٨ - **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار .**

تأليف / محمد بن علي الشوكاني ، ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

٣٧٩ - **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية .**

تأليف / الشيخ سليمان بن سحمان النجدي ، ط الثانية ١٣٤٤هـ ، مطبعة المنار - مصر ، وط مطبعة النهضة الحديثة عام ١٣٨٩هـ - ١٩٦٨م ، مكة المكرمة .

٣٨٠ - **هذه عقيدة السلف والخلف .**

تأليف / ابن خليفة عليوي ، ط عام ١٣٩٨هـ ، مطبعة زيد بن ثابت - دمشق .

٣٨١ - **هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً .**

تأليف / محمد إبراهيم شقرة ، ط الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ، مكتبة ابن تيمية - مكة المكرمة .

٣٨٢ - **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر .**

تأليف / د. محمد عابد الجابري ، ط الثانية ١٩٩٤م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان .

٣٨٣ - **وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ماخالفه .**

تأليف / سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ط الرابعة ١٤٠١هـ ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء - الرياض .

٣٨٤ - **وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية .**

تأليف / د. عبدالحليم عويس ، ط الأولى ١٩٨٦م ، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق - جدة .

٣٨٥ - **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي .**

تأليف / د. محمد حسن هيتو ، ط الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٣٨٦ - **الورع .**

تأليف / الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق : د. زينب إبراهيم القاروط، ط الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

٣٨٧ - **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين .**

تأليف / د. محمد يحيى ، ط الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة .

٣٨٨ - **وسطية أهل السنة بين الفرق .**

تأليف / د. محمد باكريم باعبدالله ، ط الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الراية - الرياض .

٣٨٩ - **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر .**

تأليف / محمود أمين العالم ، ط الأولى ١٩٨٨م ، دار عيون ، الدار البيضاء - المغرب .

٣٩٠ - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .**

تأليف / أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان ، ط عام ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، دار صادر - بيروت .

ثانياً : الدوريات (الجرائد والمجلات) :

١ - جريدة (الأخبار) القاهرية:

- العدد (٧٨٥٨) الصادر في ٩ رمضان ١٣٩٧هـ - ٢٣ أغسطس ١٩٧٧م.

٢ - مجلة (الآداب) اللبنانية:

- العدد (٥) الصادر في ربيع الأول ١٣٩٠هـ - مايو ١٩٧٠م.

٣ - مجلة (الأزهر):

- العدد الصادر في محرم ١٣٥٨هـ - الجزء الأول من المجلد العاشر.
- العدد الصادر في رجب ١٣٥٩هـ - الجزء السابع من المجلد الحادي عشر.

٤ - مجلة (الإسلام):

- العدد (٢١) الصادر في جمادى الأولى ١٣٥٨هـ - يوليو ١٩٣٩م.

٥ - جريدة (الأهرام):

- العدد الصادر في ٩ جمادى الأولى ١٣٥٢هـ - ٣٠ أغسطس ١٩٣٣م.
- العدد الصادر في ١٢ ذي القعدة ١٤٠٦هـ - ١٨ يوليو ١٩٨٦م.
- العدد الصادر في ٧ شعبان ١٤٠٩هـ - ١٤ مارس ١٩٨٩م.

٦ - مجلة (البحوث الإسلامية):

- العدد (١) الصادر في رجب ١٣٩٥هـ - يوليو ١٩٧٥م.

٧ - مجلة (البحوث الفقهية المعاصرة):

- العدد (٣٥) الصادر في ربيع الآخر ١٤١٨هـ - أكتوبر ١٩٩٧م.

٨ - مجلة (الحرس الوطني):

- العدد (٩١) الصادر في رمضان ١٤١٠هـ - أبريل ١٩٩٠م.

٩ – مجلة (الدارة):

- العدد (٣) الصادر في ربيع الآخر ١٤٠٣هـ - يناير ١٩٨٣م.

١٠ – مجلة (دراسات عربية):

- العدد (١) الصادر في ربيع الآخر ١٤١١هـ - نوفمبر ١٩٩٠م.

١١ – مجلة (الرسالة):

- العدد (٢٩٧) الصادر في ٢٢ محرم ١٣٥٨هـ - ١٣ مارس ١٩٣٩م.
- العدد (٤٦٢) الصادر في ٢٥ ربيع الآخر ١٣٦١هـ - ١١ مايو ١٩٤٢م.
- العدد (٥١٨) الصادر في ٤ جمادى الآخرة ١٣٦٢هـ - ٧ يونيو ١٩٤٣م.

١٢ – مجلة (الشريعة والدراسات الإسلامية) الكويتية:

- العدد (٢٢) الصادر في ذي القعدة ١٤١٤هـ - مايو ١٩٤٤م.

١٣ – مجلة (العربي) الكويتية:

- العدد (٢٢٢) الصادر في جمادى الأولى ١٣٩٧هـ - مايو ١٩٧٧م.
- العدد (٢٢٥) الصادر في رمضان ١٣٩٧هـ - أغسطس ١٩٧٧م.
- العدد (٢٣٥) الصادر في رجب ١٣٩٨هـ - يونيو ١٩٧٨م.

١٤ – مجلة (الفكر العربي المعاصر):

- العدد الصادر في صفر ١٤١٠هـ - سبتمبر ١٩٨٩م.

١٥ – مجلة (كلية أصول الدين) بالرياض:

- العدد (٣) الصادر في العام الجامعي ١٤٠٠هـ - ١٤٠١هـ.

١٦ – مجلة (المجتمع) الكويتية:

- العدد (٧٧٩) الصادر في ٧ من ذي الحجة ١٤٠٦هـ - ١٢ أغسطس ١٩٨٦م.



١٧ - **مجلة (المسلم المعاصر):**

- العدد (١) الصادر في شوال ١٣٩٤هـ - نوفمبر ١٩٧٤م.
- العدد (١٥) الصادر في رجب ١٣٩٨هـ - يونيو ١٩٧٨م.

١٨ - **مجلة (المسلمون):**

- العدد (٦) الصادر في شعبان ١٣٧١هـ - مايو ١٩٥٢م.

١٩ - **مجلة (المنطلق) اللبنانية:**

- العدد (١١٠) الصادر في شتاء ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٠ - **مجلة (نور الإسلام):**

- العدد الصادر في صفر ١٣٥٤هـ - مايو ١٩٣٥م، الجزء الثاني من المجلد السادس.

٢١ - **مجلة (هذه سبيلي) الصادرة عن المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالرياض:**

- العدد (١) الصادر سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٢٢ - **مجلة (الهلال):**

- العدد الصادر في ذي القعدة ١٤٠٣هـ - أغسطس ١٩٨٣م.

(فهرس الموضوعات)

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــــــــوع	رقم الصفحة

الباب الثاني
الموقف التغريـبـي

الموضــــــــــــــوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة